ARISTOTELIS, PLOTINI, SANCTI AUGUSTINI, IOANNIS PHILOPONI, ALKINDI, AVICENNAE, AVENCEBROLIS, ALGAZELIS, AVERROIS, ALBERTI MAGNI, SANCTI TOMAE AQUINATIS, SIGERI DE BRABANTIA, BOETII DE DACIA, HENRICI GANDAVINI

DE MUNDI AETERNITATE

Fragmenta sive libri

necnon opinionibus ducentibus undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condemnatae anno MCCLXXVII

ARISTOTEL, PLOTIN, SF. AUGUSTIN, IOAN FILOPON, ALKINDI, AVICENNA, AVENCEBROL, ALGAZEL, AVERROES, ALBERT CEL MARE, SF. TOMA DIN AQUINO, SIGER DIN BRABANT, BOETIUS DIN DACIA, HENRI DIN GAND

DESPRE ETERNITATEA LUMII

Fragmente sau tratate

împreună cu cele 219 teze ale lui Siger din Brabant și
Boetius din Dacia și ale altora, condamnate în anul 1277
de episcopul Étienne <Tempier> al Parisului
la sfatul doctorilor în Sfânta Scriptură

Traducere din limba latină, tabel cronologic,
note și postfață de ALEXANDER BAUMGARTEN



EDITURA IRI
București, 1999

Redactor: MARIA MOROGAN
Concepţia grafică a copertei colecţiei: VENIAMIN & VENIAMIN

ALEXANDER BAUMGARTEN (n. 16 octombrie 1972) este licenţiat în filosofie (1995) şi filologie clasică (1997) al Universităţii „Babeş-Bolyai" şi doctorand în filosofie al Universităţii din Bucureşti cu o teză despre *Problema Unului în descendenţa platonică*. În prezent, predă filosofia medievală la Departamentul de filosofie al Universităţii „Babeş-Bolyai" din Cluj. A tradus în limba română: **Sf. Anselm din Canterbury**, *Proslogion* (1996, Editura „Biblioteca Apostrof", Cluj), *Monologion* (1998, Editura „Biblioteca Apostrof", Cluj), **Sf. Toma din Aquino**, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor* (1998, Editura „Decalog", Satu Mare).

ISBN: 973-98377-7-8

„Am auzit, pe când eram școlar, de Aristotel, care considera că lumea este eternă; iar când am auzit rațiunile și argumentele aduse în sprijin, inima mea s-a neliniștit și a început să se gândească: cum se poate una ca aceasta?"

Sf. Bonaventura, *Despre cele zece porunci*, V, 14

CUPRINS

NOTĂ INTRODUCTIVĂ

Această carte este dosarul unei probleme. Ea prezintă controversa medievală purtată în jurul temei eternității lumii. Am tradus sursele aristotelice ale polemicii, câte un fragment semnificativ din Plotin, Ioan Filopon, Sf. Augustin, Alkindi, Avencebrol, Algazel, Averroes, Avicenna, Albert cel Mare, Henri din Gand și tratatele integrale dedicate problemei eternității lumii de Sf. Toma din Aquino, Siger din Brabant și Boetius din Dacia. Am anexat acestui volum textul și traducerea celor 219 teze condamnate în anul 1277 de episcopul Étienne Tempier al Parisului.

Traducerea acestor documente este, în marea lor majoritate, inedită. O singură culegere de texte cu aceeași temă, doar în variantele originale, editată de M. Gierens, S.J., în 1933 la Universitatea Gregoriană[1] din Roma, cuprinde o serie diferită de autori decât volumul nostru[2], pe care nu îi relUăm fie pentru că opera lor se cuvine să apară în întregime în limba română în volume separate, fie pentru că importanța lor este minoră în contextul polemicii. Totuși, culegerea de texte pomenită nu prezintă nici fragmentele din Henri din Gand sau Ioan Filopon, nici grupul de tratate scrise în cercul averroismului latin, obiect al condamnărilor pariziene din anii 1270 și 1277, care dau întreaga noimă și savoare polemicii purtate în jurul eternității lumii. Am tradus acest din urmă grup de tratate în formă integrală.

Sursele pe care le-am folosit sunt diferite pentru aproape fiecare autor. Astfel, deși istoria problemei eternității lumii începe cu o serie de fragmente ale dialogului *Timaios* (în principal 27d–30c), nu am considerat oportună retraducerea fragmentului platonic întrucât cititorul român are la dispoziție întreg dialogul, într-o frumoasă limbă română și un aparat critic de excepție, sub îngrijirea lui Cătălin Partenie (Platon, *Opere*, vol. VII, București, Editura Științifică, 1993). Trimi-

terile din postfaţă le-am făcut la aceeaşi ediţie românească, iar pasajele originalului grecesc urmează versiunea lui C. F. Hermann, *Platonis dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi*, Lipsiae, Teubner, 1852.

Pentru Aristotel am folosit ediţia lui Immanuel Bekker (*Aristoteles graece, ex recensione Immanuelis Bekkeri*, I, Berlin, 1831), ale cărei cote le-am aşezat de fiecare dată în dreptul fragmentului tradus. Selecţia textelor nu urmează, ci amplifică culegerea de texte pomenită a lui M. Gierens.

Pentru Plotin, am urmat ediţia lui Emile Bréhier (Plotin, *Ennéades, texte établi et traduit par Emile Bréhier*, Paris, Soc. d'éd. „*Les Belles Lettres*", 1924). Selecţia textelor diferă de culegerea lui M. Gierens, a cărui selecţie din opera lui Plotin lasă de o parte, într-un mod greu explicabil, fragmentele din *Eneada* a II-a, care tratează în mod explicit problema eternităţii lumii din perspectiva problemei cerului.

Pentru Ioan Filopon, am folosit o ediţie latină a comentariului la prima parte a cărţii *Genezei*, tradusă de Balthasar Corderius, S.J., în anul 1630 din greacă (*Ioannis Philoponi in cap. I De mundi creatione libri septem, interprete Balthasare Corderio*, S.J., Viena, 1630, V, 9). Textul lui Filopon nu a circulat în secolul al XIII-lea, nefiind tradus[3]. Numele lui este cunoscut, prin surse intermediare, uneori ca *Ioannes Grammaticus* şi are un rol considerabil în punerea problemei eternităţii lumii în contextul secolului al VI-lea. Se ştie faptul că în anul 529 a evitat închiderea şcolii de filosofie din Alexandria (care putea avea, altminteri, aceeaşi soartă cu aceea ateniană) printr-un tratat, *Despre eternitatea lumii, împotriva lui Proclos*[4], pe care regret că nu l-am avut la dispoziţie în alcătuirea culegerii de faţă.

Pentru selecţia textelor din Sf. Augustin, Avicenna, Averroes, Alkindi, Avencebrol, Albertus Magnus, am urmat culegerea lui M. Gierens, iar în privinţa autorilor arabi, din nefericire, fără să am la dispoziţie textul integral al lucrărilor citate.

În cazul Sf. Toma din Aquino, tratatul *Despre eternitatea lumii împotriva celor care protestează* urmează ediţia *S. Thomae Aquinatis Opera omnia*, vol. III, curante Roberto Busa, S.J., Stuttgart-Bad-Canstatt, 1980, p. 591. Pentru uşurinţa citării, mi-am îngăduit o numerotare a paragrafelor care nu apare în ediţia citată.

Tratatul *Despre eternitatea lumii* al magistrului Siger din Brabant este tradus după ediţia lui Bernardo Bazán (Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima — De anima intellectiva — De aeternitate*

mundi. Paris-Louvain, 1972, seria *Philosophes Médiévaux*, XIII).

Tratatul magistrului Boetius din Dacia, în fapt o analiză lucidă a filosofiei ca demers critic, a fost identificat între anii 1945–1954 într-unul dintre manuscrisele anonime ale Muzeului Național Maghiar[5] de către Sajó Géza. Consultându-se cu medieviștii de autoritate ai momentului (Martin Grabmann, F. Van Steenberghen), Sajó Géza publică o primă versiune a tratatului în anul 1954 (*Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate, texte inédit avec une introduction critique* par Sajó Géza, *avec en appendice un texte inédit de Siger de Brabant Super VI Metaphysicae*, Budapest, Akadémia Könyvkiadó, 1954), pentru ca ulterior să identifice alte patru manuscrise din *Bibliothèque Nationale* din Paris[6] și să tipărească, la Berlin, o versiune ultimă a tratatului (*Boetii de Dacia Tractatus de aeternitate mundi, editio altera auctoritate codicum manu scriptorum revisa et emendata*, edidit Sajó Géza, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1964). Versiunea de față reprezintă reluarea ediției lui Sajó Géza de la Berlin, dar cu câteva mici modificări care revin la varianta inițială de la Budapesta, pe care le-am semnalat în note și care țin de o logică a sintaxei, fără să schimbe aproape deloc sensul textului. Mi-am îngăduit, ca și în cazul tratatului Sf. Toma, o numerotare a paragrafelor inexistentă în ediția urmată, pentru ușurința citării.

Cele trei tratate integrale (al Sf. Toma, al lui Siger din Brabant și al lui Boetius din Dacia), ca și fragmentul din Henri din Gand, sunt scrise la Paris în aproximativ aceeași perioadă și trebuie puse în legătură cu seria condamnărilor lui Étienne Tempier din decembrie 1270 și martie 1277.

Pentru Henri din Gand, am urmat editarea celor două capitole de față de către R. Macken, ca anexă la articolul său *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand*, publicat în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXVIII, pp. 210–272.

Am anexat dosarului polemicii în jurul eternității lumii textul integral al condamnărilor din anul 1277. Textul urmează ediția *Chartularium Universitatis Parisiensis, contulit Henricus Denifle, O.P. auxiliante Aemilio Chatelain*, Tomus I, Paris, ex typis fratrum Delalain, 1889, pp. 543–555. Este una dintre cele mai importante porți de acces în filosofia secolului al XIII-lea. El oferă imaginea (deși grav alterată de oponenții ei clericali) a unei gândiri născute la Facultatea de Arte din Paris, ai cărei magiștri au fost, între alții, Aubry de Reims, Siger din Brabant, Boetius din Dacia, Jean de Jandun etc. Cu toate acestea, do-

cumentul cuprinde și multe teze tomiste, incluse în lista condamnărilor sub influența franciscanilor. Această listă poate fi considerată un document al constituirii intelectualității universitare într-o corporație urbană a cărei moștenitoare este, la nivel de mentalitate, în bună parte intelectualitatea europeană contemporană[7]. Accesul la acest extraordinar text poate facilita înțelegerea contextului generic al filosofiei secolului al XIII-lea, în superba ei încredere în rațiune și în credință, până la nefericita lor dezbinare.

Semnele „<...>" și „[...]" din textele originale aparțin editorilor lor. Le-am reluat în traducere. Semnele „<...>" care apar *doar* în traducere îmi aparțin și contribuie la claritatea traducerii. Identificările citatelor din autori antici aparțin editorilor inițiali ai textelor, cu excepția fragmentelor din Sf. Augustin, Filopon, și a tratatului Sf. Toma din Aquino, unde aceste identificări și trimiteri îmi aparțin.

Am anexat acestor traduceri un studiu care analizează sursele și sensul conflictului, atât cât mi-au permis sursele. Am insistat asupra tematicii *medierii celeste* ca punct central al polemicii, lăsând în plan secund o parte din argumentele care au fost aduse, cum ar fi distincția dintre infinitul actual și potențial sau problema imutabilității divine, care pot face obiectul unor cercetări separate.

Este cunoscută diferența dintre stilul concis și adesea laconic, încărcat de formule tehnice și prescurtări uzuale ale vocabularului scolasticii și cerința modernă a unei fraze cursive și clare. Am încercat, cu mai mult sau mai puțină șansă, să găsesc în traducerile prezente calea de mijloc între fidelitatea față de expresia latină a unei gândiri cu un caracter riguros și claritatea literară a unei limbi române cursive.

Îmi exprim gratitudinea față de toți cei prin a căror bunăvoință m-am îndreptat spre sursele și orizontul de înțelegere a problemei. Sunt îndatorat părintelui André Scrima, domnului profesor univ. dr. Vasile Muscă, domnului lector univ. dr. Virgil Ciomoș, domnului lector univ. Alin Nemecz pentru sfaturile, sugestiile terminologice și observațiile pe care le-au adus acestui manuscris. Mulțumesc prietenilor Călin Botez și Andrei Bereschi pentru lectura atentă a manuscrisului și observațiile aduse.

Mulțumesc fratelui meu, Cristian Baumgarten, student al Universității Gregoriene din Roma, pentru documentația pusă la dispoziție. Deoarece textul condamnărilor din 1277 era tipărit pe o hârtie a cărei vechime nu era recomandabilă fotocopierii, el a copiat de mână articol de articol, actualizând un mod de comunicare academică propriu po-

lemicii pe care această carte o prezintă.

Al. Baumgarten

NOTE

[1] *Controversia de aeternitate mundi — textus antiquorum et scolasticorum*, collegit M. Gierens, S.J., Romae, 1933.

[2] Anume Platon, Philon din Alexandria, Maimonides, Sf. Bonaventura, Hervaeus Natalis, Durandus de Saint Pourcain, Vasquez, Francisco Suarez.

[3] În anul 1268, Guillaume de Moerbeke a tradus în limba latină comentariul lui Filopon la tratatul *De anima* al lui Aristotel, astfel încât opinia lui Filopon a putut juca un rol important în disputa anilor 1270–1277 în jurul problemei unității intelectului.

[4] Cf. Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, Paris, éd. du Seuil, 1991, p. 370.

[5] Cod. lat. 104.

[6] Cod. lat. 3416, cod. lat. 16153, cod. lat. 16407, cod. lat. 15819

[7] Cf. Alain de Libera, *op. cit.* și J. le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, București, ed. Meridiane, 1994.

TABEL CRONOLOGIC*

1215 — După ce o parte din operele aristotelice, împreună cu unele comentarii arabe, fuseseră traduse în limba latină la începutul secolului al XIII-lea, Robert din Courçon, trimis papal, interzice predarea la Paris a *Fizicii* și *Metafizicii* lui Aristotel. Viitoarea Universitate funcționa asemeni unei asociații de studenți și profesori. Asociația este denumită într-un document oficial *universitas magistrorum et scholarium.*

1220 — Papa Honorius al III-lea îi ajută pe dominicani și pe franciscani să se stabilească la Paris și stăruie pe lângă profesorii parizieni ca acești călugări să poată preda în ceea ce urma să devină Universitatea din Paris.

1224/5 — Se naște, la castelul de la Roccasecca, Toma din Aquino.

1227 — La curtea sa din Sicilia, împăratul Frederic al II-lea dispune traducerea în limba latină a comentariilor lui

* Folosim ca date pentru alcătuirea acestui tabel cronologic edițiile menționate în bibliografie ale tratatului tomist *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, alcătuite de Borbély Gábor (1993), Alain de Libera (1994), datele oferite de *Dictionnaire de théologie catholique* (cf. Siger de Brabant, Thomas d'Aquin, Averroïsme), E. Bréhier, *La philosophie du Moyen Age*, ed. Albin Michel, 1949, É. Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1995 etc.

Averroes (1126–1198) la scrierile lui Aristotel. Traducătorii sunt Mihail Scotus și Hermann Germanicus.

1228 — Guillaume din Auvergne, episcop al Parisului, scrie tratatul *De universo* în care condamnă teza eternității lumii.

1231 — Papa Grigorie al IX-lea recunoaște ca legală Universitatea din Paris, conferindu-i o oarecare autonomie față de episcopie, prin celebra bulă *Parens scientiarium*.

— Împăratul Frederic al II-lea oferă traducerile realizate din Averroes Universității din Bologna, important centru al averroismului latin ulterior. Este începutul unui șir de conflicte în doctrina care marchează temele filosofiei occidentale ulterioare. Astfel, aristotelismul saturat de influențe arabe și neoplatonice înfruntă o teologie care, prin franciscani, se retrage prudent dinaintea „invaziei arabe", dar care, prin dominicanii Albert cel Mare și Sf. Toma din Aquino, se lasă sedusă de modelele ontologice ale tradiției greco-arabe. Se vor naște de aici polemicile purtate în jurul problemei unității intelectului, a eternității lumii, a raportului dintre suflet și cer, a științei divine, a consistenței ontologice a mediatorului etc.

1253/55 — Sf. Toma din Aquino scrie un comentariu la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul, în care afirmă — într-un stil nonconformist în raport cu doctrina oficială a bisericii — că ideea unei lumi create este credibilă, dar nu este riguros demonstrabilă.

1255 — 16 martie. Facultatea de Arte din Paris recomandă predarea lui Aristotel în mediul universitar. *Filosoful* este definitiv și în mod oficial acceptat la Paris.

1256/7 — Reprezentanți ai germanilor dominicani dispută la curtea papală o problemă decisivă și delicată pentru întreg învățământul universitar parizian: le este oare

permis călugărilor cerşetori (franciscani, dominicani, augustinieni) să predea la Universitate? La Anagni, unde curia papală era retrasă, dominicanii triumfă diplomatic. Aici prezintă Albert cel Mare o primă formă a argumentelor pe care le va îndrepta contra tezei unităţii intelectului în forma unui viitor tratat.

1263 — La îndemnul papei Alexandru al IV-lea (1254–1261), Albert cel Mare deschide polemica în jurul problemei unităţii intelectului, cu tratatul *De unitate intellectus*, a cărui poziţie, pur teoretică, nu atacă direct comentariile lui Averroes. Acest atac va fi desfăşurat de Albert cel Mare abia în *Summa* sa, după anul 1270 şi, deci, după ce Toma din Aquino îşi făcuse cunoscută poziţia.

1265 — Se naşte, la Florenţa, Dante Alighieri, în a cărui operă vom găsi ecouri admirative la adresa averroismului lui Siger din Brabant.

— Între anii 1265–1267, Siger din Brabant începe să-l comenteze pe Aristotel la Facultatea de Arte din Paris.

1267 — 13 martie. În cea de-a doua predică din Postul Paştelui, Sf. Bonaventura se pronunţă împotriva tezei unităţii intelectului[1].

— Guillaume de Moerbeke traduce în limba latină tratatul *Despre suflet* al lui Aristotel. De această traducere se va servi Sf. Toma din Aquino în *Comentariul* său. Guillaume de Moerbeke traduce în acelaşi an *Comentariul* lui Themistius la scrierea aristotelică, citat în tratatul Sf. Toma.

— Este posibil ca tratatul *Quaestiones in tertium De anima* al lui Siger din Brabant să fi cunoscut în anul 1267 o primă redactare. El susţine că ar exista un singur intelect pentru toţi oamenii, iar acest intelect cunoaşte prin oameni tot ceea ce oamenii presupun că ar cunoaşte în mod personal. Şi, în plus, că această teză poate fi extrasă din opiniile despre suflet ale lui Aristotel.

1269 — 19 ianuarie. Reluându-se un decret al papei Grigorie al IX-lea, Aristotel este interzis în Universitatea din Paris. La foarte puțin timp după aceasta, probabil în aceeași lună[2], Sf. Toma din Aquino revine din Italia la Paris, unde predă și comentează operele lui Aristotel până în anul 1272.

— (după B. Bazán; dar după R. A. Gauthier: 1265) Siger din Brabant scrie lucrarea care va agita spiritele pariziene, *Quaestiones in tertium De anima*, în care afirmă că există, chiar după părerea lui Aristotel, un singur intelect pentru toți oamenii, care este adevăratul autor al gândurilor, în vreme ce omul *„nu înțelege"*. Este foarte probabil ca tradiția averroistă să fi fost receptată de mediul clerical drept un pericol chiar înaintea scrierii lui Siger, fie prin textele lui Averroes, în mod nemijlocit, fie prin cursurile lui Siger din Brabant de la Facultatea de Arte, de vreme ce tratatul despre unitatea intelectului al lui Albert cel Mare fusese scris cu 6 ani în urmă.

1270 — 10 decembrie. Ca urmare a tratatului *De unitate intellectus contra averroistas*, scris de Sf. Toma din Aquino, iar apoi a unui text scris de Albert cel Mare, intitulat *De quindecim problematibus* (drept răspuns la tot atâtea întrebări formulate de călugărul dominican Aegidius din Lessen, în care condamnă alături de Sf. Toma teza unității intelectului), episcopul Parisului, Étienne Tempier, intervine în polemica universitară și condamnă principalele teze ale averroismului latin, într-un edict privind primele 13 propoziții din scrierea lui Albert cel Mare. Între acestea, cele privind unitatea intelectului sunt primele două, pe când a cincea privește eternitatea lumii. Ultimele două, cele care apăreau, în plus față de edictul lui Tempier, în scrierea lui Albert cel Mare, privesc două teze tomiste, anume problema unității formei substanțiale și a simplității substanței angelice[3].

Conform legislației canonice, decretul avea valoare numai pe teritoriul episcopatului parizian.

1271/2 — Siger din Brabant scrie tratatul *De intellectu*, în care susține în continuare principalele teze ale averroismului latin. Extrase din acest tratat ni s-au păstrat în lucrarea omonimă a lui Agostino Nifo din Padova (1473–1546).

1272 — 1 aprilie. Universitatea cere magiștrilor săi să nu se mai pronunțe în chestiunile care atacă sau pun în discuție aspecte ale credinței creștine. Probabil că tratatul *Despre eternitatea lumii* al lui Boetius din Dacia este scris între această dată și 7 martie 1277 (cf. *infra*), deoarece el face aluzie în final la această măsură, dar o parte din tezele lui sunt deja condamnate în edictul din 1277. La fel, tratatul lui Siger din Brabant, *Despre eternitatea lumii*, pare să fi fost scris după această dată: abilitatea cu care el încearcă să demonstreze absurditatea doctrinelor care presupun un început în timp al speciei universale, dar fără a afirma direct propria lui poziție, poate susține faptul că textul a fost scris după decretul de la 1 aprilie.
— Conflictul cunoaște un aspect administrativ: „universitarii" se separă, astfel încât Facultatea de Arte, care îl sprijină pe Siger din Brabant, își alege un nou rector.

1273 — Siger din Brabant compune un nou tratat, *Quaestiones de anima intellectiva*, în care își reafirmă tezele și polemizează în mod deschis cu Sf. Toma.
— Între 9 aprilie și 28 mai, Sf. Bonaventura pronunță în fața magiștrilor și a studenților aflați în sciziune o serie de „conferințe" în care polemizează deschis cu teza unității intelectului, cu teza eternității lumii și cu teza determinărilor astrale ale destinului. La 23 mai devine cardinal, în timpul papei Grigore al X-lea.

1274 — 7 martie. În drum către Conciliul de la Lyon, moare, în mănăstirea cisterciană de la Fossanova, Sf. Toma din Aquino. În același an se stinge din viață Sf. Bonaventura.

1275 — 7 martie. Petrus din Auvergne, cel căruia îi aparține finalul comentariului tomist la *De coelo et mundo* al lui Aristotel, este numit de un trimis papal rector al Universității din Paris, unificată după sciziunea produsă de partizanii lui Siger din Brabant.

— 8 septembrie. Petrus Hispanus, care predase logica la Paris până în anul 1240, devine papă, sub numele de Ioan al XXI-lea. El este autorul celebrei lucrări *Summulae logicales*, iar orientarea sa este avicenniană. Comentariile sale la Aristotel, care dovedesc un „remarcabil sincretism al doctrinei augustiniene a iluminării cu teoria avicenniană a emanării inteligențelor"[4], îi conferă un ton de originalitate, îndepărtându-l totuși considerabil de poziția dogmei creștine.

— Aegidius din Roma scrie, împotriva tezelor averroiste, tratatul *De plurificatione intellectus possibilis*.

1276 — 2 septembrie. Printr-un edict oficial, sunt interzise adunările averroiștilor. Siger din Brabant scrie un comentariu la celebra *Liber de Causis*, în care mărturisește obscuritatea aporiilor legate de intelect, precum și posibilitatea ca Aristotel să se fi înșelat în opiniile sale.

— 23 noiembrie. Simon du Val, șeful Inchiziției franceze, îl citează ca acuzat pe Siger din Brabant, care se afla totuși în afara teritoriului francez.

— Dintre magiștrii în teologie, Henri din Gand începe să scrie o serie de *Quaestiones Quodlibetales* în care condamnă averroismul latin, pe care le prezintă Universității în apropierea Crăciunului.

— La Paris, conflictul dintre Universitate și Biserică ia proporții hilare: studenții (ne spune un document de epocă, citat de Alain de Libera[5]) joacă zaruri pe altarele

bisericilor, iar André de Chapclain scrie, probabil în acest an. *Cartea despre iubire*, condamnată în scrisoarea din 7 martie 1277, dar reeditată adesea ulterior fără *incipit* și *explicit*, adică fără începutul și finalul tratatului, citate în documentul lui Tempier.

1277 — 18 ianuarie. Papa Ioan al XXI-lea (*alias* Petrus Hispanus) îi scrie lui Étienne Tempier să verifice dosarul ereziilor universitare și să alcătuiască un raport al acestora.

— 7 martie. Episcopul Étienne Tempier revine cu o nouă listă, de 219 propoziții condamnate, care vizează o cenzură a peripatetismului în general, pe tot teritoriul episcopatului său, mai degrabă decât numai a averroiștilor, între care franciscanii obțin și condamnarea a numeroase teze tomiste de inspirație peripatetică. Între cei șaisprezece membri ai comisiei lui Tempier, unul era Henri din Gand.

— Robert Kilwarby, el însuși aparținând ordinului dominican și episcop de Canterbury, condamnă 30 de propoziții de logică, gramatică, filosofia naturii, dintre care trei atacă doctrina tomistă a unicității formei substanțiale. Ordinul dominican reacționează, trimițând în Anglia doi călugări pentru a dizolva conflictul apărut în cadrul ordinului. Dominicanii, din acest moment, vor lua întotdeauna apărarea tomismului.

— 20 mai. Moare papa Ioan al XXI-lea.

— Filosoful și teologul Aegidius din Roma este alungat de la Universitatea din Paris, deoarece susținuse teze apropiate de unele dintre cele condamnate. El va fi reprimit în corpul profesoral abia în anul 1285, când va scrie o serie de retractări.

1277/9 — Călugărul franciscan Guillaume De La Mare concepe o lucrare rămasă celebră pentru evoluția tomismului, *Correctorium fratris Thomae*, unde extrage din scrierile

Sfântului Toma din Aquino 118 teze cu care polemizează, considerându-le erori.

1279 — 3 septembrie. Moare, la Paris, episcopul Étienne Tempier.

1284 — Moare la Orvieto, ucis de un călugăr fanatic, acuzat ca eretic de Curia papală, Siger din Brabant.

— Franciscanul Johannes Peckham, fost profesor la Universitatea din Paris în jurul anilor 1270, apoi la Oxford și, în fine, urmașul lui Robert Kilwarby, întărește condamnările predecesorului său, ca arhiepiscop de Canterbury.

1285 — Papa Honorius al IV-lea cere o reexaminare a propozițiilor condamnate de Tempier, iar magiștrii parizieni declară lipsa oricărei erori în tezele tomiste condamnate.

1291 — Hillel ben Samuel da Verona traduce în limba ebraică primul capitol din tratatul lui Toma din Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*.

1298 — Raymundus Lullus scrie un tratat în care analizează majoritatea propozițiilor condamnate de Tempier: *Declaratio Raymundi super modum dialogi edita*. Capitolul 87 se ocupă cu problema respingerii tezei eternității lumii.

1310 — Iulie. Raymundus Lullus se pronunță împotriva tezelor eternității lumii și a unității intelectului în *Liber reprobationis aliquorum erroris Averrois*, la Paris.

1323 — La Avignon, Toma din Aquino este sanctificat de papa Ioan al XXII-lea (1316–1334).

1325 — Étienne de Bourret, noul episcop al Parisului, retrage condamnarea acelor teze care priveau tomismul, dintre cele condamnate de Tempier.

Note

[1] Predicile acestui an vor fi strânse de Sf. Bonaventura în lucrarea *Collationem de decem praeceptis* (cf. *Opera omnia*, ed. Quarrachi, 1891, vol. V, pp. 505–531).

[2] După părerea lui R. Macken, *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand*, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXVIII, 1971, p. 218.

[3] Pentru Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1995, p. 516, discuția dintre Aegidius din Lessen și Albert cel Mare este posterioară decretului din 10 decembrie 1277.

[4] M. Grabmann, citat de É. Gilson, *op. cit.*, p. 513.

[5] A. de Libera, *Penser au Moyen Age*, éd. du Seuil, Paris, 1991, p. 191.

Αριστοτέλους

Τοπικῶν Α (11, 104b, 12–17)

Ἔστι δὲ προβλήματα καὶ ὧν ἐναντίοι εἰσὶ συλλογισμοί (ἀπορίαν γὰρ ἔχει, πότερον οὕτως ἔχει ἢ οὐχ οὕτως διὰ τὸ περὶ ἀμφοτέρων εἶναι λόγους πιθανούς) καὶ περὶ ὧν λόγον μὴ ἔχομεν ὄντων μεγάλων, χαλεπόν οἰόμενοι εἶναι τὸ διὰ τί ἀποδοῦναι, οἷον πότερον ὁ κόσμος ἀΐδιος ἢ οὔ· καὶ γὰρ τὰ τοιαῦτα ζητήσειεν ἄν τις.

Τῶν μετὰ τὰ φυσικὰ Θ (9, 1050b 6–34)

Τὰ μὲν γὰρ ἀΐδια πρότερα τῇ οὐσίᾳ τῶν φθαρτῶν, ἔστι δ' οὐθὲν δύναμει ἀΐδιον. Λόγος δὲ ὅδε. Πᾶσα δύναμις ἅμα τῆς ἀντιφάσεώς ἐστιν· τὸ μὲν γὰρ μὴ δυνατὸν ὑπάρχειν οὐκ ἂν ὑπάρξειεν οὐδενί, τὸ δυνατὸν δὲ πᾶν ἐνδέχεται μὴ ἐνεργεῖν. Τὸ ἄρα δυνατὸν εἶναι ἐνδέχεται καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι· τὸ αὐτὸ ἄρα δυνατὸν καὶ εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Τὸ δὲ δυνατὸν μὴ εἶναι ἐνδέχεται μὴ εἶναι· τὸ δ' ἐνδεχόμενον μὴ εἶναι φθαρτόν, ἢ ἁπλῶς, ἢ τοῦτο ὅ λέγεται ἐνδέχεσθαι μὴ εἶναι, ἢ κατὰ τόπον ἢ κατὰ ποσὸν ἢ ποιόν· ἁπλῶς δὲ τὸ κατ' οὐσίαν. Οὐθὲν ἄρα τῶν ἀφθάρτων ἁπλῶς δυνάμει ἐστὶν ὄν ἁπλῶς· κατά τι δ' οὐθὲν κωλύει, οἷον ποιὸν ἢ πού· ἐνέργειᾳ ἄρα πάντα. Οὐδὲ τῶν ἐξ ἀνάγκης ὄντων, καίτοι ταῦτα πρῶτα· εἰ γὰρ ταῦτα μὴ ἦν, οὐθὲν ἂν ἦν. Οὐδὲ δὴ κίνησις, εἴ τίς ἐστιν ἀΐδιος. Οὐδ' εἴ τι κινούμενον ἀΐδιον, οὐκ ἔστι κατὰ δύναμιν κινούμενον ἀλλ' ἢ πόθεν ποῖ· τούτου δ' ὕλην. Οὐθὲν κωλύει ὑπάρχειν.

Aristotel

Topica, I, 11, 104b, 12–17

Există și unele probleme ale căror raționamente sunt antinomice (căci ele conțin dificultatea <de a ști> dacă există sau nu argumente plauzibile pentru ca fiecare din cele două <concluzii ale raționamentelor> să se susțină), și altele pentru care nu avem un argument, fiind <prea> extinse, căci este dificil de răspuns vreuncia. De pildă, dacă lumea este eternă sau nu. Căci și aceasta ar putea cineva s-o cerceteze[1].

Metafizica, VIII, 9, 1050b 6–34

Realitățile eterne sunt anterioare[2] după substanță celor pieritoare, și nici o realitate eternă nu se află în potență. Motivul este că orice potență este și a contrarului. Ceea ce nu se poate realiza, nici nu ar putea să se realizeze, dar se admite că tot ceea ce poate fi, ar putea să nu se actualizeze. Astfel, se admite ca ființa posibilă să fie sau să nu fie. Astfel, același lucru poate fi și poate să nu fie, dar se admite că un lucru care nu poate fi, nici nu este. Dar ceea ce s-a admis că poate să nu fie, <este> pieritor sau în sens absolut, sau după loc, sau după cantitate, sau după calitate. „În sens absolut“ <înseamnă> „după substanță“. Astfel, nimic din cele nepieritoare în sens absolut nu sunt în potență în sens absolut.

Dar acest lucru este într-un anume sens permis, în cazul calității și al locului. Astfel, <cele nepieritoare> se află mereu în act. La fel este în cazul ființelor necesare, deși acestea sunt prime. Căci dacă acestea nu erau, nimic nu mai era. La fel și în cazul mișcării, dacă este vorba de ceva etern. La fel în cazul unui mobil etern, el nu este mobil după potență <absolută>, ci doar de la un loc spre altul. Nimic nu interzice să i se atribuie acestuia materie.

Διὸ ἀεὶ ἐνεργεῖ ἥλιος καὶ ἄστρα καὶ ὅλος ὁ οὐρανός, καὶ οὐ φοβερὸν μή ποτε στῇ, ὅ φοβοῦνται οἱ περὶ φύσεως. Οὐδὲ καμνει τούτο δρῶντα· οὐ γὰρ περὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀντιφάσεως αὐτοῖς, οἷον τοῖς φθαρτοῖς, ἡ κίνησις, ὥστε ἐπίπονον εἶναι τὴν συνέχειαν τῆς κινήσεως· ἡ γαρ οὐσία ὕλη καὶ δύναμις οὖσα, οὐκ ἐνέργεια, αἰτία τούτου. Μιμεῖται δὲ τὰ ἄφθαρτα καὶ τὰ ἐν μεταβολῇ ὄντα, οἷον γῆ καὶ πῦρ. Καὶ γὰρ ταῦτα ἀεὶ ἐνεργεῖ καθ' αὑτὰ γὰρ καὶ ἐν αὑτοῖς ἔχει τὴν κίνησιν. Αἱ δ' ἄλλαι δυνάμεις, ἐξ ὧν διώρισται, πᾶσαι τῆς ἀντιφάσεώς εἰσιν· τὸ γὰρ δυνάμενον ὡδὶ κινεῖν δύναται καὶ μὴ ὡδί, ὅσα γε κατὰ λόγον.

Φυσικῆς ἀκροάσεως Α (8, 191a 24–33)

Ζητοῦντες γὰρ οἱ κατὰ φιλοσοφίαν πρῶτοι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φὺσιν τήν τῶν ὄντων ἐξετράπησαν οἷον ὁδόν τινα ἄλλην ἀπωσθέντες ὑπὸ ἀπειρίας, καὶ φάσιν οὔτε γίνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἤ ἐξ ὄντος ἤ ἐκ μὴ ὄντος, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρον ἀδύνατον εἶναι· οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἔκ τε μὴ ὄντος, οὐδὲν ἄν γενέσθαι· ὑποκεῖσθαι γὰρ τι δεῖ. Καὶ οὔτω δὴ τὸ ἐφεξῆς συμβαῖνον αὔξοντες οὐδ' εἶναι πολλά φάσιν ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν.

Φυσικῆς ἀκροάσεως Α (8, 191b 13–16)

Ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν ουδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος οἷον κατὰ συμβεβηκός· ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως, ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι.

De aceea soarele, astrele şi cerul întreg se află mereu în act, şi nu trebuie să ne temem că la un moment se vor bloca, lucru de care se temeau cercetătorii naturii. Cele care realizează acea <mişcare> nu obosesc niciodată, fiindcă mişcarea lor nu are legătură cu potenţa contrarului.

Această <potenţă a contrarului> aparţine celor pieritoare, iar continuitatea mişcării reprezintă pentru ele o trudă. Substanţa <lor> este materie şi potenţă, şi nu actul, <care este> cauza acestora. Lucrurile care se află în schimbare le imită pe cele nepieritoare, ca de pildă pământul şi focul. Căci şi acestea se află mereu în act. Ele au mişcarea în sine şi prin sine. Celelalte potenţe, dintre cele definite, se raportează toate la termenul contrar. Cel care poate realiza o mişcare de un fel, poate realiza şi mişcarea de tipul contrar, după cum este potrivit raţiunii.

Fizica, I, 8, 191a 24–33

Cei dintâi care au întreprins o cercetare urmând filosofia s-au abătut de la adevărul şi natura celor existente. Ei resping această cale din pricina lipsei lor de rafinament. Ei spun că, dintre fiinţe, nimic nu se naşte şi nu piere, din cauza faptului că este necesar ca acela care se naşte să se nască fie din fiinţă, fie din nefiinţă, fiind imposibil să se nască din ambele. Fiinţa însă nu se naşte (căci ea, de fapt, este), iar din nefiinţă nu s-ar putea naşte nimic, fiindcă este necesar să existe ceva ca şi subiect. Şi astfel se întâmplă ca, extinzând consecinţa, ei să spună că nu există multiplul, ci doar fiinţa însăşi[3].

Fizica, I, 8, 191b 13–16

Şi noi şi ei[4] spunem că, în sine, nimic nu se naşte din nimic, deşi <ceva> se naşte din nefiinţă printr-un accident. Dar ceva se poate naşte din privaţia care este în sine nefiinţa, chiar dacă ea nu este în ceva.

Φυσικῆς ἀκροάσεως Α (9, 192a 3–6)

Ἡμεῖς μὲν γὰρ ὕλην καὶ στέρησιν ἕτερόν φαμεν εἶναι, καὶ τούτων τὸ μὲν οὐκ ὂν εἶναι κατὰ συμβεβηκός, τὴν ὕλην, τὴν δὲ στέρησιν καθ' αὑτήν, καὶ τὴν μὲν ἐγγὺς καὶ οὐσίαν πως, τὴν ὕλην, τήν δὲ στέρησιν οὐδαμῶς.

Φυσικῆς ἀκροάσεως Α (9, 192a 25–34)

Φθείρεται δὲ καὶ γίνεται ἔστι μὲν ὥς, ἔστι δ' ὡς οὔ. Ὡς μὲν γὰρ τὸ ἐν ᾧ, καθ' αὑτὸ φθείρεται· τὸ γὰρ φθειρόμενον ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ στέρησις· ὡς δὲ κατὰ δύναμιν, οὐ καθ' αὑτό, ἀλλ' ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι. Εἴτε γὰρ ἐγίγνετο, ὑποκεῖσθαί τι δεῖ πρῶτον, τὸ ἐξ οὗ ἐνυπάρχοντος· τούτο δ' ἐστὶν αὐτὴ ἡ φύσις, ὥστ' ἔσται πρὶν γενέσθαι. Λέγω γὰρ ὕλην τὸ πρῶτον ὑποκείμενον ἑκάστῳ, ἐξ οὗ γίνεται τι ἐνυπάρχοντος μὴ κατὰ συμβεβηκός. Εἴτε φθείρεται, εἰς τοῦτο ἀφίξεται ἔσχατον, ὥστε ἐφθαρμένη ἔσται πρὶν φθαρῆναι.

Περὶ οὐρανοῦ Α (3, 270a 12–22)

Ὁμοίως δ' εὔλογον ὑπολαβεῖν περὶ αὐτοῦ καὶ ὅτι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον καὶ ἀναυξὲς καὶ ἀναλλοίωτον, διὰ τὸ γίγνεσθαι μὲν ἅπαν τὸ γιγνόμενον ἐξ ἐναντίου τε καὶ ὑποκειμένου τινός, καὶ φθείρεσθαι ὡσαύτως ὑποκειμένου τέ τινος καὶ ὑπ' ἐναντίου, καὶ εἰς ἐναντίον καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις εἴρεται λόγοις· τῶν δ' ἐναντίων καὶ αἱ φοραὶ ἐναντίαι. Εἰ δὴ τούτῳ μηδὲν ἐναντίον ἐνδέχεται εἶναι διὰ τὸ καὶ τῇ φορᾷ τῇ κύκλῳ μὴ εἶναι ἄν τιν' ἐναντίαν κίνησιν, ὀρθῶς ἔοικεν ἡ φύσις τὸ μέλλον ἔσεσθαι ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον ἐξελέσθαι ἐκ τῶν ἐναντίων· ἐν τοῖς ἐναντίοις γὰρ ἡ γένεσις καὶ ἡ φθορά.

Περὶ οὐρανοῦ Α (9, 278b 10–21)

Εἴπωμεν δὲ πρῶτον τί λέγομεν εἶναι τόν οὐρανὸν καὶ ποσαχῶς, ἵνα μᾶλλον ἡμῖν δῆλον γένηται τὸ ζητούμενον. Ἕνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τήν οὐσίαν τὴν τής ἐσχάτης τοῦ παντός περιφορᾶς, ἤ σῶμα φυσικόν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ

Fizica, I, 9, 192a 3–6

Noi spunem că materia și privația sunt diferite, iar dintre acestea, materia reprezintă neființa prin accident, iar privația <reprezintă> neființa în sine. Materia este întrucâtva aproape ființă, în vreme ce privația nu este deloc.

Fizica, I, 9, 192a 25–34

Într-un fel, <materia> piere și se naște, în alt fel, nu. În măsura în care ea se află în ceva, în sine ea piere. Fiindcă ceea ce piere în ea este privația, dar în măsura în care este potență, iar nu în sine, este necesar ca <materia> să fie nepieritoare și nenăscută. Dacă ea s-ar fi născut, ar fi trebuit ca mai întâi să stea ceva ca și subiect din care ea să provină pentru a fi în acel <subiect>. Cu alte cuvinte, această natură va fi mai înainte de a se naște. Dar eu spun că materia este subiectul prim pentru fiecare, din care se naște cel care va fi în ea, și nu după accident. Dacă piere, ea va ajunge din acest motiv să aibă sfârșit, încât va fi pieritoare mai înainte de a fi pierit.

Despre cer, I, 3, 270a 12–22

Se cuvine luat în considerare în același fel, cu privire la <cer>, faptul că este nenăscut și nepieritor, necrescător și nealterabil, datorită faptului că tot ceea ce se naște se naște din ceva opus și dintr-un anumit subiect, și în același fel piere din pricina a ceva opus și a unui anumit subiect, așa cum s-a arătat în cele spuse la început. Dintre cele contrare sunt și translațiile contrare. Dar dacă admitem că nu există nimic contrar translației circulare, fiindcă ea nu ar exista dacă ar exista o mișcare contrară, este evident atunci că natura <cerului> urmează să fie nenăscută și nepieritoare și scutită de contrarii, pe când nașterea și pieirea sunt dintre contrarii.

Despre cer, I, 9, 278b 10–21

Să spunem mai întâi ce anume considerăm noi că este cerul și de câte feluri, pentru ca cercetarea să devină mai limpede. Astfel, spunem mai întâi că cerul este substanța celei mai îndepărtate mișcări circulare a întregului, sau corpul natural care există în cea mai îndepărtată

περιφορᾷ τοῦ παντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἱδρῦσθαί φαμεν. Ἄλλον δ' αὖ τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἔνια τῶν ἄστρων· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναί φαμεν. Ἔτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν. Τριχῶς δὴ λεγομένου τοῦ οὐρανοῦ, τὸ ὅλον τὸ ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιεχόμενον περιφορᾶς ἐξ ἅπαντος ἀνάγκη συνεστάναι τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ σώματος διὰ τὸ μήτ' εἶναι μηδὲν ἔξω σῶμα τοῦ οὐρανοῦ μήτ' ἐνδέχεσθαι γενέσθαι.

Περὶ οὐρανοῦ Α (12, 281b 15 – 282a 3)

Τοῦ μὲν οὖν καθῆσθαι καὶ ἑστάναι ἅμα ἔχει τὴν δύναμιν, ὅτι ὅτε ἔχει ἐκείνην, καὶ τὴν ἑτέραν· ἀλλ' οὐχ ὥστε ἅμα καθῆσθαι καὶ ἑστάναι, ἀλλ' ἐν ἄλλῳ χρόνῳ. Εἰ δή τι ἄπειρον χρόνον ἔχει πλειόνων δύναμιν, οὐκ ἔστιν ἐν ἄλλῳ χρόνῳ, ἀλλὰ τουθ' ἅμα. Ὥστ' εἴ τι ἄπειρον χρόνον ὂν φθαρτόν ἐστι, δύναμιν ἔχοι ἂν τοῦ μὴ εἶναι. Εἰ δὴ ἄπειρον χρόνον ἐστίν, ἔστω ὑπάρχον ὅ δύναται μὴ εἶναι. Ἅμα ἄρ' ἔσται τε καὶ οὐκ ἔσται κατ' ἐνέργειαν. Ψεῦδος μὲν οὖν συμβαίνοι ἄν, ὅτι ψεῦδος ἐτέθη ἀλλ' εἰ μὴ ἀδύνατον ἦν, οὐκ ἂν καὶ ἀδύνατον ἦν τὸ συμβαῖνον. Ἅπαν ἄρα τὸ ἀεὶ ὂν ἁπλῶς ἄφθαρτον. Ὁμοίως δὲ καὶ ἀγένητον· εἰ γὰρ γενητόν, ἔσται δυνατὸν χρόνον τινὰ μὴ εἶναι. Φθαρτὸν μὲν γάρ ἐστι τὸ πρότερον μὲν ὄν, νῦν δὲ μὴ ὂν ἢ ἐνδεχόμενόν ποτε ὕστερον μὴ εἶναι· γενητὸν δὲ ὅ ἐνδέχεται πρότερον μὴ εἶναι, ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἐν ᾧ χρόνῳ δυνατὸν τὸ ἀεὶ ὄν. Ὥστε μὴ εἶναι οὔτ' ἄπειρον οὔτε πεπερασμένον· καὶ γὰρ τὸν πεπερασμένον χρόνον δύναται εἶναι, εἴπερ καὶ τὸν ἄπειρον. Οὐκ ἄρα ἐνδέχεται τὸ αὐτὸ καὶ ἕν ἀεί τε δύνασθαι εἶναι καὶ μὴ εἶναι. Ἀλλὰ μὴν οὐδὲ τὴν ἀπόφασιν, οἷον λέγω μὴ ἀεὶ εἶναι. Ἀδύνατον ἄρα καὶ ἀεὶ μέν τι εἶναι, φθαρτὸν δ' εἶναι. Ὁμοίως δ' οὐδὲ γενητόν. Δυοῖν γὰρ ὅροιν εἰ ἀδύνατον τὸ ὕστερον ἄνευ τοῦ προτέρου ὑπάρξαι, ἐκεῖνο δ' ἀδύνατον ὑπάρξαι, καὶ τὸ ὕστερον. Ὥστ' εἰ τὸ ἀεὶ ὂν μὴ ἐνδέχεταί ποτε μὴ εἶναι, ἀδύνατον καὶ γενητὸν εἶναι.

mișcare circulară a întregului. Noi obișnuim să numim <locul> cel mai îndepărtat ca fiind mai cu seamă cerul în care își are și sălașul întreaga divinitate. Într-un alt fel, <cerul este> corpul care se află în continuitate cu cea din urmă mișcare circulară a întregului, în care se găsesc luna și soarele și unele dintre astre. Căci noi spunem că și acestea se află în cer. Apoi, spunem în alt sens că cerul este corpul cuprins sub cea din urmă mișcare circulară, căci noi obișnuim să spunem că cerul este totul și întregul. Dacă cerul a fost numit în trei feluri, este necesar, din toate acestea, ca întregul care cuprinde ceea ce este sub cea din urmă mișcare circulară să stea împreună cu corpul natural și sensibil, deoarece dincolo de cer nu există nici un corp și nici nu se admite că s-ar putea ivi vreunul[5].

Despre cer, I, 12, 281b 15–282a 3

Prin urmare, cel care stă așezat și cu cel care stă în picioare au aceeași potență, în sensul că o are când unul când celălalt, dar nu în sensul că o au simultan, ci în timpi diferiți. Dacă cineva are o potență multiplă într-un timp infinit, el nu o are în timpi diferiți, ci simultan. Dar dacă un lucru ar fi pieritor într-un timp infinit, el ar avea atunci ca potență și faptul de a nu fi. Dacă există într-un timp infinit, să suporte atunci și potența de a nu fi. Așadar, simultan va fi și nu va fi în act. Dar atunci ar rezulta falsul, fiindcă se presupusese falsul. Dacă nu putea fi <astfel>, atunci nici rezultatul nu era cu putință. Așadar, tot ceea ce este etern este în sine nepieritor. La fel, este și nenăscut. Dacă ar fi fost născut, s-ar fi putut ca într-un anume timp să nu existe. Căci este pieritor ceea ce era mai înainte și acum nu este, sau ceea ce se admite <că este> cândva, iar ulterior nu este. Este născut ceea ce se admite că mai înainte nu era. Dar nu este posibil ca ființa eternă să <aibă> neființă, nici într-un <timp> finit, nici într-unul infinit. Ea poate exista și în timpul finit, și în cel infinit. Atunci, nu se admite ca una și aceeași ființă să poată fi eternă și să nu poată fi <eternă>. Dar nici negația <nu este posibilă>, de pildă, atunci când spun „neființă eternă". Deci, este cu neputință ca să fie ceva pe de o parte etern și pe de alta pieritor. În același fel, nu este nici născut. Fiind date două limite, dacă este imposibil să existe cea anterioară în lipsa celei posterioare, atunci la fel despre cea posterioară — nici ca nu poate să existe <fără cea dintâi>. Dacă nu se admite că ceea ce este întotdeauna ar putea vreodată să nu fie, atunci este imposibil și să se nască.

Περὶ οὐρανοῦ Α (12, 282a 21–282b 1)

Οὔτε δὴ τὸ ἀεὶ ὄν γενητὸν οὐδὲ φθαρτόν, οὔτε τὸ ἀεὶ μὴ ὄν. Δῆλον δ' ὅτι καὶ εἰ γενητὸν ἢ φθαρτόν, οὐκ ἀίδιον. Ἅμα γὰρ ἔσται δυνάμενον ἀεὶ εἶναι καὶ δυνάμενον μὴ ἀεὶ εἶναι· τοῦτο δ' ὅτι ἀδύνατον, δέδεικται πρότερον. Ἆρ' οὖν εἰ καὶ ἀγένητον, ὄν δέ, τοῦτ' ἀνάγκη ἀίδιον εἶναι; Ὁμοίως δὲ καὶ εἰ ἄφθαρτον, ὄν δέ. Λέγω δὲ τὸ ἀγένητον καὶ ἄφθαρτον τὰ κυρίως λεγόμενα, ἀγένητον μὲν ὅ ἔστι νῦν, καὶ πρότερον οὐκ ἀληθὲς ἦν εἰπεῖν τὸ μὴ εἶναι, ἄφθαρτον δὲ ὅ νῦν ὄν ὕστερον μὴ ἀληθὲς ἔσται εἰπεῖν μὴ εἶναι. Ἦ εἰ μὲν ταῦτα ἀλλήλοις ἀκολουθεῖ καὶ τό τε ἀγένητον ἄφταρτον καὶ τὸ ἄφθαρτον ἀγένητον, ἀνάγκη καὶ τὸ ἀίδιον ἑκατέρῳ ἀκολουθεῖν, καὶ εἴτε τι ἀγένητον, ἀίδιον, εἴτε τι ἄφθαρτον, ἀίδιον.

Περὶ οὐρανοῦ Β (1, 283b 26–284a 2)

Ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινές φασιν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀίδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον, ἔκ τε τῶν εἰρημένων ἔξεστι λαβεῖν τὴν πίστιν, καὶ διὰ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἄλλως λεγόντων καὶ γεννώντων αὐτόν· εἰ γὰρ οὕτως μὲν ἔχειν ἐνδέχεται, καθ' ὅν δὲ τρόπον ἐκεῖνοι γενέσθαι λέγουσιν οὐκ ἐνδέχεται, μεγάλην ἄν ἔχοι καὶ τοῦτο ῥοπὴν εἰς πίστιν τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς ἀιδιότητος.

Περὶ οὐρανοῦ Β (1, 284a 11–17)

Τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον. Ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος, ἔτι δ' ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυσχερείας ἐστίν, πρὸς δὲ τούτοις ἄπονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἥ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως· πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον ἐπίπονον, ὅσῳπερ ἄν ἀιδιώτερον ᾖ, καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον.

Despre cer, I, 12, 282a 21–282b 1

Nici ceea ce există întotdeauna nu este născut sau pieritor, nici ceea ce nu este deloc. Este limpede că dacă este născut și pieritor, atunci nici nu este etern, căci va fi în potență să nu fie întotdeauna. Faptul că aceasta este cu neputință s-a arătat mai sus. Așadar, dacă este nenăscut, este necesar oare să fie și nepieritor? La fel, și dacă este nepieritor. Eu spun că, în ceea ce privește nenăscutul și nepieritorul propriu-zise, nu era adevărat să se spună că nenăscutul, care este acum, mai înainte nu era, și nici nu va fi adevărat să se spună că nepieritorul, care este acum, nu va fi ulterior. Sau, dacă aceștia se însoțesc unul pe altul, și nenăscutul este nepieritor și nepieritorul nenăscut, în mod necesar eternitatea le însoțește pe fiecare; și dacă ceva este nenăscut, este etern, și dacă ceva este nepieritor, este <tot> etern.

Despre cer, II, 1, 283b 26--284a 2

Așadar, fiindcă cerul — ca întreg — nu a fost născut și nici nu se admite că va pieri, așa cum cred unii, ci este unul și etern, neavând un început și un sfârșit al întregii sale eternități, având însă și cuprinzând în el un timp infinit, din cele spuse <anterior> și din cauza opiniei celor care se pronunță altminteri și spun că acesta se naște, este cazul să ne formăm o părere. Căci dacă se admite că <cerul> este astfel, iar faptul, spus de ei, că se naște nu poate fi admis, aceasta ar conta ca un argument greu în favoarea credinței în nemurirea și eternitatea lui.

Despre cer, II, 1, 284a 11–17

Cei vechi atribuiau cerul (și locul cel de sus) zeilor, ca fiind singurul nemuritor, iar expunerea de față atestă faptul că el este nepieritor și nenăscut, apoi că nu este afectat de vreun neajuns al <condiției> muritoare. Pe lângă acestea, este scutit de orice trudă, fiindcă nu are nevoie de vreo necesitate constrângătoare care să-l împiedice să realizeze în alt chip ceea ce ține de natura lui. Căci tot ceea ce este astfel încărcat de <necesități constrângătoare>, cu cât <acestea> sunt mai de durată, cu atât el este <mai> lipsit de starea desăvârșită.

Φυσικῆς ἀκροάσεως Θ (9, 251a 9–252a 4)

Φαμὲν δὴ τὴν κίνησιν εἶναι ἐντελέχειαν τοῦ κινητοῦ ᾗ κινητόν. Ἀναγκαῖον ἄρα ὑπάρχειν τὰ πράγματα τὰ δυνάμενα κινεῖσθαι καθ' ἑκάστην κίνησιν. Καὶ χωρὶς δὲ τοῦ τῆς κινήσεως ὁρισμοῦ, πᾶς ἂν ὁμολογήσειεν ἀναγκαῖον εἶναι κινεῖσθαι τὸ δυνατὸν κινεῖσθαι καθ' ἑκάστην κίνησιν, οἷον ἀλλοιοῦσθαι μὲν τὸ ἀλλοιωτόν, φέρεσθαι δὲ τὸ κατὰ τόπον μεταβλητόν, ὥστε δεῖ πρότερον καυστὸν εἶναι πρὶν κάεσθαι καὶ καυστικὸν πρὶν κάειν. Οὐκοῦν καὶ ταῦτα ἀναγκαῖον ἢ γενέσθαι ποτὲ οὐκ ὄντα ἢ ἀΐδια εἶναι. Εἰ μὲν τοίνυν ἐγένετο τῶν κινητῶν ἕκαστον, ἀναγκαῖον πρότερον τῆς ληφθείσης ἄλλην γενέσθαι μεταβολὴν καὶ κίνησιν, καθ' ἣν ἐγένετο τὸ δυνατὸν κινηθῆναι ἢ κινῆσαι. Εἰ δ' ὄντα προυπῆρχεν ἀεὶ κινήσεως μὴ οὔσης, ἄλογον μὲν φαίνεται καὶ αὐτόθεν ἐπιστήσασιν, οὐ μὴν ἀλλὰ μᾶλλον ἔτι προιοῦσιν τοῦτο συμβαίνειν ἀναγκαῖον. Εἰ γὰρ τῶν μὲν κινητῶν ὄντων τῶν δὲ κινητικῶν ὁτὲ μὲν ἔσται τι πρῶτον κινοῦν, τὸ δὲ κινούμενον, ὁτὲ δ' οὐδέν, ἀλλ' ἠρεμεῖ, ἀναγκαῖον τοῦτο μεταβάλλειν πρότερον· ἦν γάρ τι αἴτιον τῆς ἠρεμίας· ἡ γὰρ ἠρέμεσις στέρησις τῆς κινήσεως. Ὥστε πρὸ τῆς πρώτης μεταβολῆς ἔσται μεταβολὴ προτέρα.

Τὰ μὲν γὰρ κινεῖ μοναχῶς, τὰ δὲ καὶ τὰς ἐναντίας κινήσεις, οἷον τὸ μὲν πῦρ θερμαίνει, ψύχει δ' οὔ, ἡ δ' ἐπιστήμη δοκεῖ τῶν ἐναντίων εἶναι μία. Φαίνεται μὲν οὖν κἀκεῖ τι εἶναι ὁμοιότροπον. Τὸ γὰρ ψυχρὸν θερμαίνει στραφέν πως καὶ ἀπελθόν, ὥσπερ καὶ ἁμαρτάνει ἑκὼν ὁ ἐπιστήμων, ὅταν ἀνάπαλιν χρήσηται τῇ ἐπιστήμῃ. Ἀλλ' οὖν ὅσα γε δυνατὰ ποιεῖν καὶ πάσχειν καὶ κινεῖν, τὰ δὲ κινεῖσθαι, οὐ πάντως δυνατά ἐστιν, ἀλλὰ ὡδὶ ἔχοντα καὶ πλησιάζοντα ἀλλήλοις· ὥσθ' ὅταν πλησιάσῃ, κινεῖ, τὸ δὲ κινεῖται, καὶ ὅταν ὑπάρξῃ ὡς εἶναι τὸ μὲν κινετικὸν τὸ δὲ κινετόν. Εἰ τοίνυν μὴ ἀεὶ ἐκινεῖτο, δῆλον ὡς οὐχ οὕτως εἶχον ὡς δυνάμενα τὸ μὲν κινεῖσθαι τὸ δὲ κινεῖν, ἀλλ' ἔδει μεταβάλλειν θάτερον αὐτῶν· ἀνάγκη γὰρ ἐν τοῖς πρός τι τοῦτο συνβαίνειν, οἷον εἰ μὴ ὂν διπλάσιον νῦν διπλάσιον, μεταβάλλειν, εἰ μὴ ἀμφότερα, θάτερον.

Fizica, VIII, 9, 251a 9–252a 4

Spunem că mișcarea este actul celui care poate fi mișcat în care acesta se află. Prin urmare, este necesar ca lucrurile să fie cele care pot fi mișcate de fiecare mișcare. Și mai cu seamă din pricina definiției mișcării, ar fi necesar ca toți să cadă de acord că este mișcat cel care poate fi mișcat de către fiecare mișcare, după cum este alterat orice <lucru> alterabil, și este transportat după loc <lucrul> care poate fi deplasat, tot așa cum trebuie mai întâi să existe cel care arde pentru a fi ars, precum și cel care face să ardă, pentru ca <un lucru> să ardă. Fără îndoială că este necesar fie ca <mișcarea> să se fi născut vreodată, fie, dacă nu ar fi <așa>, atunci să fie eternă. Căci dacă fiecare dintre cei mișcați s-ar fi născut, ar fi fost necesar ca înaintea <mișcării> considerate să se fi născut o altă transformare și mișcare, pentru ca, în măsura în care aceasta apare, să fie posibile faptul de a mișca și cel de a fi mișcat. Pare irațional ca ființele să fi preexistat pe când nu era mișcare, și aceasta rezultă de la sine pentru cei care o cercetează, iar pentru cei care merg mai departe nu este în mai mare măsură necesar să rezulte aceasta. Căci dacă unele ființe mișcă, iar altele sunt mișcate, și dacă la un anumit moment va exista pe de o parte un prim motor, iar pe de alta un mișcat, iar în alt moment nimic și <mișcatul> va fi în repaos, atunci este necesar ca el mai întâi să se fi transformat, căci a existat o cauză a repaosului, fiindcă repaosul reprezintă o privație a mișcării. Și astfel, înaintea celei dintâi transformări, va fi o transformare anterioară.

Unele <ființe> se mișcă într-un singur fel, altele <determină> mișcări contrare. De pildă, focul încălzește, însă nu răcește, <în timp ce> s-ar părea că există o singură știință a contrariilor, căci în cazul <focului> pare că există ceva de același fel. Ceea ce este rece încălzește, dacă este oarecum îndepărtat și absent, tot așa cum știutorul greșește în mod voluntar, când se folosește altminteri de știința lui. Așadar, cele care pot acționa și pătimi, și pot mișca sau pot fi mișcate, nu au singure această potență, ci sunt astfel <deoarece> întrețin raporturi reciproce. De aceea, atunci când se află în relație, <unul> mișcă și un <altul> este mișcat, dacă pe de o parte există mișcătorul și pe de alta mișcatul. Căci, dacă nu ar fi fost <ceva> mișcat întotdeauna, este evident că nu ar fi fost astfel cu putință pe de o parte <lucrul> mișcat, pe de altă parte <lucrul> care mișcă, ci unul dintre ei produce transformarea. Este necesar să se petreacă așa în cazul celor care sunt în raport cu ceva, ca de pildă atunci când ceva nu <era> dublu și acum <este> dublu, <e necesar> să se fi transformat cel puțin unul <din ele>, dacă nu ambele.

Ἔσται ἄρα τις προτέρα μεταβολὴ τῆς πρώτης. Πρός δὲ τούτοις τὸ πρότερον καὶ ὕστερον πῶς ἔσται χρόνου μὴ ὄντος; ἢ ὁ χρόνος μὴ οὔσης κινήσεως; Εἰ δή ἐστιν ὁ χρόνος κινήσεως ἀριθμὸς ἤ κίνησίς τις, εἴπερ ἀεὶ χρόνος ἐστίν, ἀνάγκη καὶ κίνησιν ἀΐδιον εἶναι

Ἀλλὰ μὴν περί γε χρόνου ἔξω ἑνὸς ὁμονοητικῶς ἔχοντες φαίνονται πάντες· ἀγένητον γὰρ εἶναι λέγουσιν. Καὶ διὰ τοῦτο **Δημόκριτός** γε δείκνυσιν ὡς ἀδύνατον ἅπαντα γεγονέναι· τὸν γὰρ χρόνον ἀγένητον εἶναι. **Πλάτων** δ' αὐτὸν γεννᾷ μόνος· ἅμα μὲν γὰρ αὐτὸν τῷ οὐρανῷ γεγονέναι, τὸν δ' οὐράνον γεγονέναι φησίν. Εἰ οὖν ἀδύνατόν ἐστιν καὶ εἶναι καὶ νοῆσαι χρόνον ἄνευ τοῦ νῦν, τὸ δὲ νῦν ἐστι μεσότης τις, καὶ ἀρχὴν καὶ τελευτὴν ἔχον ἅμα, ἀρχὴν μὲν τοῦ ἐσομένου χρόνου, τελευτὴν δὲ τοῦ παρελθόντος, ἀνάγκη ἀεὶ εἶναι χρονον· τὸ γὰρ ἔσχατον τοῦ τελευταίου ληφθέντος χρόνου ἔν τινι τῶν νῦν ἔσται· οὐδὲν γὰρ ἔστι λαβεῖν ἐν τῷ χρόνῳ παρὰ τὸ νῦν. Ὥστ' ἐπεί ἐστιν ἀρχή τε καὶ τελευτὴ τὸ νῦν, ἀνάγκη αὐτοῦ ἐπ' ἀμφότερα εἶναι ἀεὶ χρόνον. Ἀλλὰ μὴν εἴγε χρόνον, φανερὸν ὅτι ἀνάγκη εἶναι καὶ κίνησιν, εἴπερ ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως. Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ περὶ τοῦ ἄφθαρτον εἶναι τὴν κίνησιν· καθάπερ γὰρ ἐπὶ τοῦ γενέσθαι κίνησιν συνέβαινε προτέραν εἶναί τινα μεταβολὴν τῆς πρώτης, οὕτως ἐνταῦθα ὑστέραν τῆς τελευταίας· οὐ γὰρ ἅμα παύεται κινούμενον καὶ κινητὸν ὄν, οἷον καόμενον καὶ καυστὸν ὄν (ἐνδέχεται γὰρ καυστὸν εἶναι μὴ καόμενον), οὐδὲ κινητικόν καὶ κινοῦν. Καὶ τὸ φθαρτὸν δὲ δεήσει φθαρῆναι, ὅταν φθείρηται· καὶ τὸ τούτου φθαρτικὸν λάλιν ὕστερον· καὶ γὰρ ἡ φθορὰ μεταβολή τις ἐστίν. Εἰ δὴ ταῦτ' ἀδύνατα, δῆλον ὡς ἔστιν ἀΐδιος κίνησις, ἀλλ' οὐχ' ὁτὲ μὲν ἦν ὁτὲ δ' οὔ.

Περὶ ζῴων γενέσεως, B (2 736b 27–737a 1)

Λείπεται δὲ τὸν νοῦν μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον μόνον· οὐθὲν γὰρ αὐτοῦ τῇ ἐνεργείᾳ κοινωνεῖ σωματικὴ ἐνέργεια. Πάσης μὲν οὖν ψυχῆς δύναμις ἑτέρου σώματος ἔοικε κεκοινωνηκέναι καὶ θειοτέρου τῶν καλουμένων στοιχείων· ὡς δὲ διαφέρουσι τιμιότητι αἱ ψυχαὶ καὶ ἀτιμίᾳ ἀλλήλων, οὕτω καὶ ἡ τοιαύτη διαφέρει φύσις. Πάντων μὲν γὰρ ἐν τῷ σπέρματι

Așadar va exista o anumită transformare anterioară celei dintâi. Dar oare în privința acestora, cum va fi acel anterior-și-posterior[6], dacă timpul nu există? Sau cum va fi timpul fără ca mișcarea să existe? Dacă timpul este numărul mișcării sau o anumită mișcare, și dacă timpul este etern, atunci în mod necesar și mișcarea este eternă.

Cu toții par să fie de acord în privința timpului, cu excepția unuia singur, căci spun că el este nenăscut. Din acest motiv și Democrit arată că este cu neputință ca toate să se fi născut, căci timpul este nenăscut. Doar Platon zice că <timpul> este născut, căci el *„s-a născut o dată cu cerul"*, iar cerul a fost născut. Așadar, dacă este imposibil ca timpul să existe și să fie gândit în lipsa clipei, atunci clipa este un anume mijloc, atât început cât și sfârșit avute împreună, început al timpului care urmează să fie, sfârșit al celui care s-a îndepărtat, iar timpul este în chip necesar etern. Căci cel din urmă capăt al timpului luat în considerare care se sfârșește se va găsi într-o anumită clipă, căci nu trebuie considerat nimic în timp, dar în afara clipei. Precum clipa este început și sfârșit, este necesar în privința acesteia ca timpul să fie în ambele sensuri etern. Dar dacă timpul <este etern>, e limpede că este necesar ca și mișcarea să fie <eternă>, dacă timpul este o pătimire a mișcării. Același raționament <se aplică> și cu privire la faptul că mișcarea este nepieritoare. După cum, în privința faptului că timpul este nenăscut, se întâmpla să existe o transformare anterioară celei prime, tot astfel va exista în aceeași situație <o transformare> ulterioară celei ultime, căci mișcătorul și mișcatul nu intră în repaos deodată, ca și cel care arde și cel care provoacă arderea (fiindcă se admite că acela care provoacă arderea nu este cel care arde), și nici ca și cel care se mișcă și cel ce pune în mișcare. Și cel care piere va trebui să piară ulterior, atunci când este făcut să piară, și tot ceea ce din el este pieritor, căci și pieirea este o transformare. Dacă acestea nu sunt cu putință <în privința mișcării>, este evident că mișcarea este eternă, și nu uneori da, alteori nu.

Despre generarea animalelor, II, 2, 736b 27–737a 1

Rezultă <din cele anterioare> că numai intelectul provine din afară și este, singur, divin. Nici un act al acestuia nu comunică cu actul corporal. Pe de altă parte, întreaga potență a sufletului pare să stea în comunitate cu un corp și cu pomenitele elemente mai apropiate de divin. Precum se deosebesc sufletele între ele în mai nobile și mai umile, tot astfel diferă și aceste naturi <corporale>[7]. Există pentru toate

ἐνυπάρχει, ὅπερ ποιεῖ γόνιμα εἶναι τὰ σπέρματα, τὸ καλούμενον θερμόν. Τοῦτο δ' οὐ πῦρ οὐδὲ τοιαύτη δύναμίς ἐστιν, ἀλλὰ τὸ ἐμπεριλαμβανόμενον ἐν τῷ σπέρματι καὶ ἐν τῷ ἀφρώδει πνεῦμα καὶ ἡ ἐν τῷ πνεύματι φύσις, ἀνάλογον οὖσα τῷ τῶν ἄστρων στοιχείῳ.

Μετεωρολογικῶν Α (1, 339a 21–32)

Ἔστι δ' ἐξ ἀνάγκης συνεχής πως οὗτος ταῖς ἄνω φοραῖς, ὥστε πᾶσαν αὐτοῦ τὴν δύναμιν κυβερνᾶσθαι ἐκεῖθεν. Ὅθεν γὰρ ἡ τῆς κινήσεως ἀρχὴ πᾶσιν, ἐκείνην αἰτίαν νομιστέον πρώτην. Πρὸς δὲ τούτοις ἡ μὲν ἀίδιος καὶ τέλος οὐκ ἔχουσα τῷ τόπῳ τῆς κινήσεως, ἀλλ' ἀεὶ ἐν τέλει. Ταῦτα δὲ τὰ σώματα πάντα πεπερασμένους διέστηκε τόπους ἀλλήλων. Ὥστε τῶν συμβαινόντων περὶ αὐτὸν πῦρ μὲν καὶ γῆν καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις ὡς ἐν ὕλης εἴδει τῆν γιγνομένων αἴτια χρὴν νομίζειν (τὸ γὰρ ὑποκείμενον καὶ πάσχον τοῦτον προσαγορεύομεν τὸν τρόπον), τὸ δ' οὕτως αἴτιον ὡς ὅθεν ἡ τῆς κινήσεως ἀρχή, τὴν τῶν κινουμένων αἰτιατέον δύναμιν.

ceva în sămânță care o face pe aceasta să fie roditoare, și de aceea este numită caldă. Aceasta nu este nici foc, nici o potență de acest fel, ci o oarecare suflare cuprinsă în sămânță și în spumă, care este în analogie[8] cu elementele astrelor[9].

Meteorologicele, I, 1, 339a 21–32

<Lumea sublunară> este în mod necesar în continuitate cu mișcările de translație de sus, așa încât întreaga potență a ei este guvernată de acolo. Căci de acolo provine principiul mișcării tuturor, și el trebuie numit cauză primă. Din aceste motive el este etern și *nu are un scop* al mișcării după loc, ci el întotdeauna *este în scop*[10], <deși> s-a spus că toate aceste corpuri finite ocupă niște locuri, fiecare în parte. Trebuie astfel luate în seamă, în privința celor care se întâmplă în această <lume sublunară>, focul și pământul și cele de același gen cu ele, ca o cauză materială a celor ce se nasc (căci așa numim noi subiectul și pe cel care este afectat), pe când cauza ca atare, așa cum este acolo principiul mișcării, trebuie căutată în potența celor care se mișcă în mod etern.

Πλωτίνος

Περὶ τοῦ κόσμου, 1–3
(Enneadis, II, 1, 1–3)

[1.] Τὸν κόσμον ἀεὶ λέγοντες καὶ πρόσθεν εἶναι καὶ ἔσεσθαι σῶμα ἔχοντα εἰ μὲν ἐπὶ τὴν βούλησιν τοῦ θεοῦ ἀνάγοιμεν τὴν αἰτίαν, πρῶτον μὲν ἀληθὲς μὲν ἴσως ἂν λέγοιμεν, σαφήνειαν δὲ οὐδεμίαν ἂν παρεχοίμεθα. Ἔπειτα τῶν στοιχείων ἡ μεταβολὴ καὶ τῶν ζῴων τῶν περὶ γῆν ἡ φθορὰ τὸ εἶδος σώζουσα μήποτε οὕτω καὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς ἀξιώσει γίγνεσθαι ὡς τῆς βουλήσεως τοῦτο δυναμένης ἀεὶ ὑπεκφεύγοντος καὶ ῥέοντος τοῦ σώματος ἐπιτιθέναι τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ ἄλλοτε ἄλλῳ, ὡς μὴ σώζεσθαι τὸ ἕν ἀριθμῷ εἰς τὸ ἀεί, ἀλλὰ τὸ τῷ εἴδει· ἐπεὶ διὰ τί τὰ μὲν οὕτω κατὰ τὸ εἶδος μόνον τὸ ἀεὶ ἕξει, τὰ δὲ ἐν οὐρανῷ καὶ αὐτὸς ὁ οὐρανός κατὰ τόδε ἕξει τὸ ἀεί; Εἰ δὲ τῷ πάντα συνειληφέναι καὶ μὴ εἶναι εἰς ὅ τήν μεταβολὴν ποιήσεται μηδέ τι ἔξωθεν ἂν προσπεσὸν φθεῖραι δύνασθαι τούτῳ δώσομεν τὴν αἰτίαν τῆς οὐ φθορᾶς, τῷ μὲν ὅλῳ καὶ παντὶ δώσομεν ἐκ τοῦ λόγου τὸ μὴ ἂν φθαρῆναι, ὁ δὲ ἥλιος ἡμῖν καὶ τῶν ἄλλων ἄστρων ἡ οὐσία τῷ μέρη καὶ μὴ ὅλον ἕκαστον εἶναι καὶ πᾶν οὐχ ἕξει τὴν πίστιν παρὰ τοῦ λόγου, ὅτι εἰς ἅπαντα μένει τὸν χρόνον, τὸ δὲ κατὰ εἶδος τὴν μονὴν αὐτοῖς εἶναι, ὥσπερ καὶ πυρὶ καὶ τοῖς τοιούτοις μόνον ἂν δόξειε παρεῖναι καὶ αὐτῷ δὲ παντὶ τῷ κόσμῳ. Οὐδὲν γὰρ κωλύει ὑπ' ἄλλου ἔξωθεν μὴ φθειρόμενον τῶν μερῶν ἄλληλα φθειρόντων οὕτω τὴν φθορὰν ἀεὶ ἔχοντα τῷ εἴδει μόνον περιμένειν, καὶ ῥεούσης ἀεὶ τῆς φύσεως τοῦ ὑποκειμένου τὸ εἶδος ἄλλου διδόντος γίγνεσθαι τὸ αὐτὸ ἐπὶ τοῦ παντὸς ζῴου, ὅπερ καὶ ἐπὶ ἀνθρώπου καὶ ἵππου καὶ τῶν ἄλλων· ἀεὶ γὰρ ἄνθρωπος καὶ ἵππος, ἀλλ' οὐχ ὁ αὐτός. Οὐ τοίνυν ἔσται τὸ μέν μένον αὐτοῦ ἀεί, ὥσπερ ὁ οὐρανός, τὰ δὲ περὶ γῆν φθειρόμενα, ἀλλ' ὁμοίως ἅπαντα, τὴν διαφορὰν ἔχοντα μόνῳ τῷ χρόνῳ· ἔστω γὰρ πολυχρονιώτερα τὰ

Plotin

Despre lume, 1–3
(*Enneade*, II, 1, 1–3)

[1.] Dacă spunem că lumea era și urmează să fie, <dar> are <totodată> un corp, și dacă atribuim voinței zeului cauza <acestui fapt>, am vorbi adevărat și în chip plauzibil, însă nu ne-ar fi dată nici un fel de înțelepciune. Și apoi, <dacă are loc> schimbarea elementelor și pieirea animalelor de pe pământ și <numai> specia se păstrează, se consideră atunci că și în cazul întregului se petrece la fel, că <zeul> acesta, din puterea voinței, conferă mereu altei <materii> aceeași specie, pe când <lumea> are un corp mereu schimbător. Și că ea nu este păstrată în eternitate una în sens individual, ci una în sens specific. Și, de ce unele lucruri nu vor avea eternitate decât ca specie, pe când cele din cer, precum și cerul însuși, vor avea eternitate ca atare? Dacă toate sunt cuprinse în el și dacă nu există ceva în care să se transforme, și nici nu există ceva care să-l lovească pentru a-l putea distruge, noi vom fi de părere, din acest motiv, că el nu ar putea să piară. Apoi, pentru noi, soarele și substanța celorlalte astre sunt părți ale <cerului> și nu reprezintă fiecare un întreg, și nu le va caracteriza pe fiecare opinia rezultată din argumentul <de mai sus>, fiindcă — în cazul lor — fiecare își păstrează timpul, iar <eternitatea> li se atribuie numai după specie, la fel ca și focului și celor de acest fel. S-ar mai putea doar opina apoi că aceasta se întâmplă întregii lumi. Căci nimic care să o distrugă nu o stânjenește dinafară, iar dacă părțile <sale> se distrug una pe alta, având astfel parte de pieire eternă, ea rămâne <eternă> numai ca specie; iar de vreme ce natura subiectului <ei> este etern curgătoare, iar ea dă <mereu> specie alteia, se întâmplă același lucru întregului-viețuitor ca și ceea ce se întâmplă omului și calului și altora. Căci mereu va exista omul și calul, însă nu <unul> și același. Așadar, nu va exista ceva care să persiste mereu, așa cum este cerul, iar cele de pe pământ să piară, ci <va fi> la fel pentru toate, existând o diferență

ἐν οὐρανῷ. Εἰ μὲν οὖν οὕτω συγχωρησαίμεθα τὸ ἀεὶ ἐπὶ τοῦ παντὸς καὶ ἐπὶ τῶν μερῶν εἶναι, ἧττον ἄν τὸ ἄπορον τῇ δόξῃ προσείη· μᾶλλον δὲ παντάπασιν ἔξω ἀπορίας ἄν γιγνοίμεθα, εἰ τὸ τῆς βουλήσεως τοῦ θεοῦ ἱκανόν εἶναι δεικνύοιτο κἄν οὕτω καὶ τοῦτον τὸν τρόπον συνέχειν τὸ πᾶν.

Εἰ δὲ καὶ τὸ τόδε τι αὐτοῦ ἀποστονοῦν λέγοιμεν ἔχειν τὸ ἀεὶ, ἥ τε βούλησις δεικτέα εἰ ἱκανὴ ποιεῖν τοῦτο, τό τε ἄπορον μένει διά τί τὰ μὲν οὕτω, τὰ δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ τῷ εἴδει μόνον, τά τε μέρη τὰ ἐν οὐρανῷ πῶς καὶ αὐτα, ἐπειδή οὕτω καὶ αὐτὰ τὰ πάντα εἶναι.

[2]. Εἰ οὖν ταύτην παραδεχόμεθα τὴν δόξαν καί φαμεν τὸν μὲν οὐρανὸν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ κατὰ τὸ τόδε ἔχειν τὸ ἀεὶ, τὰ δὲ ὑπὸ τῇ τῆς σελήνης σφαίρᾳ τὸ κατ' εἶδος, δεικτέον πῶς σῶμα ἔχων ἕξει τὸ τόδε ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ κυρίως, ὡς τὸ καθ' ἕκαστον καὶ τὸ ὡσαύτως, τῆς φύσεως τοῦ σώματος ῥεούσης ἀεὶ. Τοῦτο γὰρ δοκεῖ τοῖς τε ἄλλοις τοῖς περὶ φύσεως εἰρηκόσι καὶ αὐτῷ τῷ **Πλάτωνι** οὐ μόνον περὶ τῶν ἄλλων σωμάτων, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν οὐρανίων αὐτῶν. Πῶς γὰρ ἄν, φησι, σώματα ἔχοντα καὶ ὁρώμενα ἀπαραλλάκτως ἕξει καὶ τὸ ὡσαύτως; Συγχωρῶν καὶ ἐπὶ τούτων δηλονότι τῷ **Ἡρακλείτῳ,** ὅς ἔφη ἀεὶ καὶ τὸν ἥλιον γίνεσθαι. **Ἀριστοτέλει** μὲν γὰρ οὐδὲν ἄν πρᾶγμα εἴη, εἴ τις αὐτοῦ τὰς ὑποθέσεις <τὰς περὶ> τοῦ πέμπτου παραδέξαιτο σώματος. Τοῖς δὲ μὴ τοῦτο τιθεμένοις, τοῦ σώματος δὲ ἐκ τούτων ὄντος τοῦ οὐρανοῦ, ἐξ ὧνπερ καὶ τὰ τῆδε ζῷα, πῶς τὸ τόδε <ἀεὶ> ἄν ἔχοι; Ἔτι δὲ μᾶλλον πῶς ἥλιος καὶ τὰ ἐν τῷ οὐρανῷ μόρια ὄντα; Συγκειμένου δὴ παντὸς ζῴου ἐκ ψυχῆς καὶ τῆς σώματος φύσεως ἀνάγκη τὸν οὐρανόν, εἴπερ ἀεὶ κατ' ἀριθμὸν ἔσται, ἢ δι' ἄμφω ἔσεσθαι, ἢ διὰ θάτερον τῶν ἐνόντων, οἷον ψυχὴν ἢ σῶμα. Ὁ μὲν δὴ τῷ σώματι διδοὺς τὸ ἄφθαρτον οὐδὲν ἄν εἰς τοῦτο τῆς ψυχῆς δέοιτο, ἢ τοῦ ὁμοῦ ἀεὶ εἶναι πρὸς ζῴου σύστασιν· τῷ δὲ τὸ σῶμα παρ' αὐτοῦ φθαρτὸν εἶναι λέγοντι καὶ τῇ ψυχῇ διδόντι τὴν αἰτίαν πειρατέον καὶ τὴν τοῦ σώματος ἕξιν μηδ' αὐτὴν ἐναντιουμένην τῇ συστάσει καὶ τῇ διαμονῇ δεικνύναι ὅτι μηδὲν ἀσύμφωνον ἐν τοῖς συνεστηκόσιν ἐστὶ κατὰ φύσιν, ἀλλὰ πρόσφορον καὶ τὴν ὕλην πρὸς τὸ βούλημα τοῦ ἀποτελέσματος ὑπάρχειν προσέκει.

<între acestea> numai în ceea ce privește timpul, astfel că timpul celor cerești ar fi mult mai lung. Dar, dacă noi am cădea de acord asupra faptului că eternitatea este <aceeași> și în privința întregului și în aceea a părților, ar exista mai puțină dificultate în opinia noastră. Și, mai mult, am scăpa de orice dificultate, dacă s-ar arăta că este chiar potrivit voinței zeului ca întregul să stea la un loc în acest fel. Căci dacă am spune că acest <întreg> este întru totul etern în sens individual, se va cuveni atunci să arătăm că voința <zeului> este capabilă să realizeze aceasta; <dar> va rămâne atunci nelămurit de ce unele sunt astfel <eterne în sens individual>, pe când altele nu, ci numai ca specie, precum și felul în care sunt părțile din cer. Căci după cum sunt ele, la fel vor fi acestea toate.

[2.] Dacă suntem de acord, așadar, cu aceasta și spunem că cerul și toate cele din el sunt eterne în sens individual, iar cele care se găsesc sub sfera lunii <sunt eterne> ca specie, se cuvine să arătăm în ce fel <un lucru> care posedă un corp va avea individualitatea sa propriu-zis, deși este un lucru singular și determinat care ține de natura corpului aflat în curgere eternă. Căci pare că așa au considerat și alți fizicieni, precum și Platon însuși, nu doar cu privire la alte corpuri, ci și cu privire la cele cerești. *„Așadar cum* — se întreabă <Platon> — *niște lucruri care sunt vizibile și corporale vor fi ele identice cu sine în chip neabătut?*" El este de acord cu părerea lui Heraclit (și o lămurește în privința acestora), care spune că *„soarele devine în mod etern*"[1]. Acest lucru nu este deloc problematic pentru Aristotel, dacă se dau ca exemple ipotezele lui cu privire la cel de-al cincilea element. Dar pentru cei care nu sunt de acord cu <cel de-al cincilea element și care spun că> și corpul cerului este făcut din aceeași <materie> ca și celelalte viețuitoare <de pe pământ>, cum ar mai putea fi ele eterne? Și mai cu seamă, cum de sunt eterne soarele și părțile cerului? Dacă fiecare animal este constituit din suflet și o natură corporală, este necesar ca și cerul <să fie astfel>. Dacă el posedă eternitate individuală, acest lucru se va datora fie amândurora, fie unuia dintre ei, ca de pildă sufletului sau corpului. Cel care este de părere că <acest fapt se datorează> corpului, <va considera de asemenea> că el nu are nevoie deloc de suflet pentru a fi incoruptibil sau să fie etern unit cu el pentru a constitui o viețuitoare. Dar cel care spune că în sine corpul este coruptibil și atribuie sufletului cauza <eternității>, va trebui să arate și modul în care corpul nu se opune deloc însoțirii cu sufletul și permanenței <acestei însoțiri> și să indice faptul că nu există nimic lipsit de armonie în mod natural în cele <astfel> constituite, ci materia este proporțională și consimte să se supună unei voințe de împlinire <a zeului>[2].

|3.| Πῶς οὖν ἡ ὕλη καὶ τὸ σῶμα τοῦ παντὸς συνεργὸν ἂν εἴη πρὸς τὴς τοῦ κόσμου ἀθανασίαν ἀεὶ ῥέον; Ἢ ὅτι, φαιμεν ἄν, <ῥεῖ>. Ῥεῖ γὰρ οὐκ ἔξω. Εἰ οὖν ἐν αὐτῷ καὶ οὐκ ἀπ' αὐτοῦ, μένον τὸ αὐτὸ οὔτ' ἂν αὔξοιτο οὔτε φθίνοι· οὐ τοίνυν οὐδὲ γηράσκει. Ὁρᾶν δὲ δεῖ καὶ γῆν μένουσαν ἀεὶ ἐν σχήματι τῷ αὐτῷ ἐξ ἀιδίου καὶ ὄγκῳ, καὶ ἀὴρ οὐ μήποτ' ἐπιλείπῃ οὐδὲ ἡ ὕδατος φύσις· καὶ τοίνυν ὅσον μεταβάλλει αὐτῶν οὐκ ἠλλοίωσε τὴν τοῦ ὅλου ζῴου φύσιν. Καὶ γὰρ ἡμῶν ἀεὶ μεταβαλλόντων μορίων <εἰσιόντων> καὶ εἰς τὸ ἔξω ἀπιόντων μένει ἕκαστος εἰς πολύ· ᾧ δὲ ἔξω μηδέν, οὐκ ἀσύμφωνος ἂν τούτῳ ἡ σώματος φύσις πρὸς ψυχὴν πρὸς τὸ τὸ αὐτὸ εἶναι ζῷον καὶ ἀεὶ μένον. Πῦρ δὲ ὀξὺ μὲν καὶ ταχὺ τῷ μὴ ὧδε μένειν, ὥσπερ καὶ γῆ τῷ μὴ ἄνω· γενόμενον δὲ ἐκεῖ, οὗ στῆναι δεῖ, οὔτοι δεῖ νομίζειν οὕτως ἔχειν ἐν τῷ οἰκείῳ ἱδρυμένον, ὡς μὴ καὶ αὐτὸ ὥσπερ καὶ τὰ ἄλλα στάσιν ἐπ' ἄμφω ζητεῖν. Ἀνωτέρω μὲν γὰρ οὐκ ἂν φέροιτο· οὐδὲν γὰρ ἔτι· κάτω δ' οὐ πέφυκε. Λείπεται δὴ αὐτῷ εὐαγώγῳ τε εἶναι καὶ κατὰ φυσικὴν ὁλκὴν ἑλκομένῳ ὑπὸ ψυχῆς πρὸς τὸ ζῆν εὖ μάλα ἐν καλῷ τόπῳ κινεῖσθαι ἐν τῇ ψυχῇ. Καὶ γάρ, εἴ τῳ φόβος μὴ πέσῃ, θαρρεῖν δεῖ· φθάνει γὰρ ἡ τῆς ψυχῆς περιαγωγὴ πᾶσαν νεῦσιν, ὡς κρατοῦσαν ἀνέχειν. Εἰ δὲ μηδὲ ῥοπὴν πρὸς τὸ κάτω ἔχει παρ' αὑτοῦ, οὐκ ἀντιτεῖνον μένει. Τὰ μὲν οὖν ἡμέτερα μέρη ἐν μορφῇ γενόμενα οὐ στέγοντα αὑτῶν τὴν σύστασιν ἀπαιτεῖ ἀπ' ἄλλων μόρια, ἵνα μένῃ· εἰ δ' ἐκεῖθεν μὴ ἀπορρέοι, οὐδὲν δεῖ τρέφεσθαι. Εἰ δὲ ἀπορρέοι ἀποσβεννύμενον ἐκεῖθεν, πῦρ δεῖ ἕτερον ἐξάπτεσθαι καί, εἰ ἄλλου τινὸς ἔχοι καὶ ἐκεῖθεν ἀπορρέοι, δεῖ καὶ ἀντ' ἐκείνου ἄλλου. Ἀλλὰ διὰ τοῦτο οὐ μένοι ἂν τὸ πᾶν ζῷον τὸ αὐτό, εἰ καὶ οὕτως.

Περὶ τῆς κυκλοφορίας, 2
(Enneadis, II, 2, 2)

Εἰ οὖν πανταχοῦ οὗ ἂν ᾖ ἔχει αὐτήν, τί δεῖ περιιέναι; Ἢ ὅτι μὴ μόνον ἐκεῖ. Εἰ δὲ ἡ δύναμις αὐτῆς περὶ τὸ μέσον, καὶ ταύτῃ ἂν κύκλῳ· μέσον δὲ οὐχ ὡσαύτως σώματος καὶ φύσεως ψυχῆς

[3.] Cum ar putea fi părtașe, așadar, materia și corpul întregului — deși sunt în eternă curgere — la nemurirea lumii? Noi am spune: fiindcă se află în curgere, dar această curgere nu are loc în afară. Căci dacă <ele rămân> în aceasta și nu <ies> în afara ei, <cerul> însuși rămâne același și nici nu crește, nici nu piere. Și — cu adevărat — nici nu îmbătrânește. Trebuie văzut însă și faptul că pământul rămâne mereu în forma și în volumul lui propriu dintotdeauna, și nici aerul sau natura apei nu nesocotește acest fapt. Și astfel, pe cât de mult se combină reciproc, ele nu alterează totuși natura întregului-viețuitor. Deși noi suntem într-o continuă schimbare datorită părților care intră și care ies în afara <noastră>, totuși fiecare dintre noi rămâne mult <timp, viu>. Dar pentru că nu există nimic în afara lui, natura corpului nu este lipsită pentru el de armonie față de suflet, în vederea <realizării> viețuitorului existent prin sine și durabil în mod etern. Focul cel viu și iute din această <lume> nu rămâne <în spațiul de sub sfera lunii>[3], tot așa cum pământul din el nu <ajunge> sus. Ajungând acolo unde trebuie să se oprească, lui trebuie să îi stea în obicei să se situeze în locul lui firesc, spre a nu fi și el ca și celelalte elemente care caută repaosul în ambele <regiuni>: el nu merge în sus, căci nu este deloc <cu putință>, iar în jos nu i-a fost hărăzit <să meargă>. Rămâne atunci ca el să se supună și să fie atras de suflet potrivit cu o înclinație naturală către o viață bună și pentru a se mișca într-o regiune frumoasă — <anume> aceea a sufletului. Și trebuie să fim încredințați că nu va cădea de acolo: mișcarea circulară a sufletului îi păzește întreaga plutire[4], astfel că are puterea de a se ridica. Iar dacă nu are de la sine nici o înclinație în jos, el păstrează <sensul ascendent> fără ca nimic să i se opună. Într-adevăr acele părți ale noastre care se ivesc într-o formă și nu rețin constituția acestor <forme>, reclamă niște părți de la alte <forme>, pentru a se menține. Dacă însă <cerul>, acolo, nu ar duce lipsă de nimic, nici nu ar duce lipsa unei hrane. Dar, dacă el ar duce lipsă de <focul> care s-ar stinge, este necesar ca un alt foc să se aprindă, și dacă el ar avea în sine ceva străin care apoi i-ar lipsi, el trebuie să îl înlocuiască cu un altul. Dar, din acest motiv, dacă ar fi astfel, el nu ar mai rămâne întregul în sine.

Despre mișcarea circulară, 2
(*Enneade*, II, 2, 2)

Așadar, dacă <cerul> deține <suflet>, oricum ar fi, de ce este necesar să execute o mișcare circulară? Aceasta <se petrece> fiindcă <sufletul> nu se află acolo singur. Dacă puterea lui este <mișcarea

ληπτέον, ἀλλ' ἐκεῖ μὲν μέσον, ἀφ' οὗ ἡ ἄλλη, τοπικῶς δὲ σώματος. Ἀνάλογον οὖν δεῖ τὸ μέσον· ὡς γὰρ ἐκεῖ, οὕτως καὶ ἐνταῦθα μέσον δεῖ εἶναι, ὅ μόνως ἐστὶ μέσον σώματος καὶ σφαιρικοῦ· ὡς γὰρ ἐκεῖνο περὶ αὐτό, οὕτω καὶ τοῦτο. Εἰ δὴ ψυχή ἐστι περιθέουσα τὸν θεόν, ἀμφαγαπάζεται καὶ περὶ αὐτὸν ὡς οἷόν τε αὐτῇ ἔχει· ἐξήρτηται γὰρ αὐτοῦ πάντα. Ἐπεὶ οὖν οὐκ ἔστι πρὸς αὐτόν, περὶ αὐτόν. Πῶς οὖν οὐ πᾶσαι οὕτως; Ἢ ἑκάστη ὅπου ἐστὶν οὕτως.

Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου, 4
(Enneadis, III, 7, 4)

Οὐκ ἔξωθεν δὲ δεῖ συμβεβηκέναι νομίζειν τοῦτον ἐκείνῃ τῇ φύσει, ἀλλὰ καὶ ἐξ ἐκείνης καὶ σύν ἐκείνῃ. Ἐνορᾶται γὰρ ἐν οὐσίᾳ παρ' αὐτῇ, ὅτι καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὅσα λέγομεν ἐκεῖ εἶναι ἐνυπάρχοντα ὁρῶντες λέγομεν ἐκ τῆς οὐσίας ἅπαντα καὶ σὺν τῇ οὐσίᾳ. Τὰ γὰρ πρώτως ὄντα συνόντα δεῖ τοῖς καὶ ἐν τοῖς εἶναι· ἐπεὶ καὶ τὸ καλὸν ἐν αὐτοῖς καὶ ἐξ αὐτῶν καὶ ἡ ἀλήθεια ἐν αὐτοῖς. Καὶ τὰ μὲν ὥσπερ ἐν μέρει τοῦ παντὸς ὄντος, τὰ δὲ ἐν παντί, ὥσπερ καὶ τὸ ἀληθῶς τοῦτο πᾶν οὐκ ἐκ τῶν μερῶν ἠθροισμένον· ἀλλὰ τὰ μέρη γεννήσαν αὐτό, ἵνα καὶ ταύτῃ ὡς ἀληθῶς τὸ πᾶν ᾖ. Καὶ ἡ ἀλήθεια δὲ οὐ συμφονία πρὸς ἄλλο ἐκεῖ, ἀλλ' αὐτοῦ ἑκάστου οὗπερ ἀλήθεια.

Δεῖ δὴ τὸ πᾶν τοῦτο τὸ ἀληθινόν, εἴπερ ἔσται πᾶν ὄντως, μὴ μόνον εἶναι πᾶν ᾗ ἐστι τὰ πάντα, ἀλλὰ καὶ τὸ πᾶν ἔχειν οὕτως, ὡς μηδὲν ἐλλείπειν· εἰ τοῦτο, οὐδ' ἔσται τι αὐτῷ· εἰ γὰρ ἔσται, ἐλλειπον ἦν τοῦτο οὐκ ἄρα ἦν πᾶν παρὰ φύσιν δὲ τί ἄν αὐτῷ γένοιτο; Πάσχει γὰρ οὐδὲν. Εἰ οὖν μηδὲν αὐτῷ γένοιτο, οὐδὲ μέλλει, οὐδὲ ἐγένετο.

Τοῖς μὲν οὖν γεννητοῖς εἰ ἀφέλοιο τὸ ἔσται, ἅτε ἐπικτωμένοις ἀεὶ, εὐθύς ὑπάρχει μὴ εἶναι· τοις δὲ μὴ τοιούτοις εἰ προσθείης τὸ ἔσται, ὑπάρχει τὸ ἐῤῥειν ἐκ τῆς τοῦ εἶναι ἕδρας. Δῆλον γάρ, ὅτι ἦν αὐτοῖς τὸ εἶναι οὐ σύμφυτον, εἰ γίγνοιτο ἐν τῷ μέλλειν καὶ γενέσθαι, καὶ ἔσεσθαι ὕστερον.

circulară> în jurul centrului, atunci și <cerul> se mișcă circular. Dar centrul nu trebuie înțeles în același fel în cazul corpului și al naturii sufletului, ci <pentru suflet> centrul este <originea> de unde provine el, pe când în cazul corpului, <are un sens> local. Prin urmare, centrul trebuie înțeles ca o analogie[5]. Căci așa cum este acolo, tot astfel trebuie și aici să existe un centru, care este unicul centru al corpului și al <naturii> sferice. După cum unul <realizează mișcarea circulară> în jurul acestui centru, tot astfel și celălalt. Iar dacă sufletul realizează o mișcare circulară în jurul zeului, el îl cuprinde de jur-împrejur cu iubire pe <zeu>, în măsura în care îi stă în putere[6]. Căci toate sunt atrase de <zeu>. Deoarece <sufletul> nu se poate îndrepta spre <zeu>, el <realizează> în jurul lui <o mișcare circulară>. Cum de nu fac atunci acest lucru toate <sufletele>? Fiecare <suflet> o face conform locului în care se găsește.

Despre eternitate și timp, 4
(*Enneade*, III, 7, 4)

Nu trebuie să se creadă că acea natură are <viață[7]> în mod accidental și din afară, ci atât din ea cât și cu ea împreună. Se observă în <această> ființă, în privința ei, că tot așa cum spunem despre toate celelalte care sunt în ea că sunt acolo, <tot așa> spunem — întrucât le vedem — că toate sunt din ființă și că sunt împreună cu ființa. Căci ființele care sunt în sens prim trebuie să se afle în ele <însele>, întrucât și frumosul <se află> în ele și <provine> din ele, și în ele este și adevărul. Iar după cum unele se află într-o parte a întregii ființe și altele în toată, tot astfel acest întreg adevărat nu este asamblat din părți, ci el a născut părțile pentru ca și în el să fie întregul adevărat. <Între ele> nici adevărul nu se află în armonie de la una la alta, ci <există> un adevăr al fiecăreia în parte.

Este necesar ca acest întreg să fie cel adevărat, dacă e să fie întregul ființător, nu doar să fie întregul prin care sunt toate, ci și întregul care să fie astfel încât să nu îi lipsească nimic. Dacă este așa, nu i se va adăuga nimic, căci dacă i se va adăuga, <înseamnă> că acel lucru îi lipsea și, deci, nu era întreg. Dar ce ar putea să i se nască acestuia pe lângă natura lui? Căci el nu este afectat. Dacă lui nu i se petrece nimic, atunci el nici nu urmează să fie, nici nu s-a născut.

Dacă ai da la o parte viitorul lucrurilor care au fost născute, întrucât ele se află în necontenită mărire, negreșit atunci ele nu vor mai fi. Pe de altă parte, dacă propui un viitor pentru lucrurile care nu sunt <născute>,

Κινδυνεύει γὰρ τοῖς μὲν γεννητοῖς ἡ οὐσία εἶναι τὸ ἐκ τοῦ ἐξ ἀρχῆς εἶναι τῆς γενέσεως, μέχρι περ ἂν εἰς ἔσχατον ἥκοι τοῦ χρόνου, ἐν ᾧ μηκέτι ἐστί· τοῦτο δὲ τὸ ἔσται καί, εἴ τις τοῦτο παρέλοιτο, ἠλαττῶσθαι ὁ βίος· ὥστε καὶ τὸ εἶναι. Καὶ τῷ παντὶ δεῖ, εἰς ὅπερ οὕτως ἔσθαι. Διὸ καὶ σπεύδει πρὸς τὸ μέλλον εἶναι, καὶ στῆναι οὐ θέλει, ἕλκον τὸ εἶναι αὐτῷ ἐν τῷ τι ἄλλο καὶ ἄλλο ποιεῖν, καὶ κινεῖσθαι κύκλῳ, ἐφέρει τινὶ οὐσίας.

Ὥστε εἶναι ἡμῖν εὑρημένον καὶ τὸ αἴτιον τῆς κινήσεως τῆς οὕτω σπευδούσης ἐπὶ τὸ ἀεὶ εἶναι τῷ μέλλοντι. Τοῖς δὲ πρώτοις καὶ μακαρίοις οὐδὲ ἔφεσίς ἐστι τοῦ μέλλοντος, ἤδη γάρ εἰσι τὸ ὅλον, καὶ ὅπερ αὐτοῖς οἷον ὀφείλεται ζῆν ἔχουσι πᾶν ὥστε οὐδὲν ζητοῦσι, διότι τὸ μέλλον αὐτοῖς οὐδέν ἐστιν οὐδ' ἄρα ἐκεῖνο ἐν ᾧ τὸ μέλλον.

Περὶ τῶν τρίων ἀρχικῶν ὑποστάσεων, 6 (Enneadis, V, 1, 6)

Πῶς οὖν ὁρᾷ καὶ τίνα, καὶ πῶς ὅλως ὑπέστη καὶ ἐξ ἐκείνου γέγονεν, ἵνα καὶ ὁρᾷ; Νῦν μὲν τὴν ἀνάγκην τοῦ εἶναι ταῦτα ἡ ψυχὴ ἔχει, ἐπιποθεῖ δὲ τὸ θρυλούμενον δὴ τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς πάλαι σοφοῖς, πῶς ἐξ ἑνός τοιούτου ὄντος, οἷον λέγομεν τὸ ἓν εἶναι, ὑπόστασιν ἔσχεν ὁτιοῦν εἴτε πλῆθος εἴτε δύας εἴτε ἀριθμός, ἀλλ' οὐκ ἔμεινεν ἐκεῖνο ἐφ' ἑαυτοῦ, τοσοῦτον δὲ πλῆθος ἐξερρύη, ὃ ὁρᾶται μὲν ἐν τοῖς οὖσιν, ἀνάγειν δὲ αὐτὸ πρὸς ἀξιοῦμεν.

Ὧδε οὖν λεγέσθω θεὸν αὐτὸν ἐπικαλεσαμένοις οὐ λόγῳ γεγωνῷ, ἀλλὰ τῇ ψυχῇ ἐκτείνασιν ἑαυτοὺς εἰς εὐχὴν πρὸς ἐκεῖνον, εὔχεσθαι τὸν τρόπον τοῦτον δυναμένους μόνους πρὸς μόνον. Δεῖ τοίνυν θεατὴν ἐκείνου ἐν τῷ εἴσω οἷον νεῷ ἐφ' ἑαυτοῦ ὄντος, μένοντος ἡσύχου ἐπέκεινα ἁπάντων, τὰ οἷον πρὸς τὰ ἔξω ἤδη ἀγάλματα ἑστῶτα, μᾶλλον δὲ ἄγαλμα τὸ πρῶτον ἐκφανὲν θεᾶσθαι πεφηνὸς τοῦτον τὸν τρόπον· παντὶ τῷ κινουμένῳ δεῖ τι εἶναι, πρὸς ὃ κινεῖται· μὴ ὄντος δὲ ἐκείνῳ μηδενός, μὴ τιθώμεθα αὐτὸ κινεῖσται ἀλλ' εἴ τι μετ' αὐτὸ γίνεται, ἐπιστραφέντος ἀεὶ ἐκείνου πρὸς αὐτό, ἀναγκαῖόν ἐστι γεγονέναι. Ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἡ ἐν χρόνῳ, τὸν λόγον περὶ τῶν ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις· τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτοντας αὐτοῖς.

ele se vor abate de la rangul fiinţei <lor>. Este limpede că fiinţa nu le era înnăscută celor <de mai înainte>, de vreme ce s-au născut în trecut, acum sunt lucruri născute şi ulterior vor fi. Este cu putinţă atunci ca esenţa în lucrurile născute să provină din fiinţa de la începutul naşterii şi până când s-ar ivi sfârşitul timpului în care nu mai există deloc. Aşadar, acest viitor există şi, dacă el ar fi înlăturat, s-ar împuţina şi viaţa <acestor lucruri>, ca şi fiinţa <lor>. Dar trebuie ca şi întregul <să aibă ceva> spre care să se îndrepte. De aceea şi tinde către fiinţa viitoare şi nu doreşte să se oprească, desfăşurându-şi fiinţa prin a face una sau alta şi, mişcându-se circular, ea poartă către fiinţa a ceva[8].

Am descoperit astfel cauza mişcării fiinţei care tinde să fie întotdeauna în ceea ce urmează să fie. Dar în cazul <fiinţelor> prime şi fericite nu există nici un elan pentru ceea ce urmează să fie, căci ele sunt întregul şi au viaţa care le este destinată. Astfel, ele nu caută nimic, fiindcă pentru ele nu există viitor şi, aşadar, nici <timpul> în care se află viitorul.

Despre cele trei ipostaze primare, 6 (*Enneade*, V, 1, 6)

Cum vede <sufletul>, aşadar, ceva, şi cum se subordonează în întregime şi se naşte din <Unu> cu scopul de a-l vedea? Căci acum sufletul are nevoie de acea fiinţă şi doreşte <să ştie> ceea ce tot spuneau şi înţelepţii vechi: cum de au avut pluralul sau diada sau numărul o ipostază din Unul, care este aşa cum spunem noi că este Unul, şi el nu a rămas în sine, ci din el a descins multiplul care se vede în fiinţe? Noi ne gândim să urcăm de la acestea la el.

Să fie astfel rostit zeul acela de către cei care îl invocă, nu printr-un discurs, ci cu sufletul încordat, în rugăciune către el. În acest fel, va putea să se roage el singur lui singur. Trebuie, contemplându-l pe cel care este înăuntrul său ca într-un templu înăuntrul căruia rămâne neatins dincolo de toate, să fie contemplate cele asemenea chiar cu statuile puse în faţă, ba chiar cu statuia principală care se arată în acest fel[9]. Orice lucru mişcat trebuie să aibă ceva spre care să se mişte; dar pentru că faţă de acel <Unu> nu există nimic <potrivit>, nu credem că el este mişcat. Dar dacă ceva se iveşte după el, acela fiind întotdeauna întors[10] către <Unu>, este necesar ca el să fi fost născut. Şi pentru ca

αἰτίας καὶ τάξεως ἀποδώσει. Τὸ γοῦν γινόμενον ἐκεῖθεν οὐ κινηθέντος φατέον γίγνεσθαι· εἴ γὰρ κινηθέντος αὐτοῦ τι γίνοιτο, τρίτον ἀπ' ἐκείνου τὸ γινόμενον μετὰ τὴν κίνησιν ἄν γίνοιτο, καὶ οὐ δεύτερον. Δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἴ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὐ προσνεύσαντος οὐδὲ βουληθέντος οὐδὲ ὅλως κινηθέντος ὑποστῆναι αὐτό.

Πῶς οὖν; Καὶ τὶ δεῖ νοῆσαι περὶ ἐκεῖνο μένον; Περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ μέν, ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος, οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γεννώμενον μένοντος. Καὶ πάντα τὰ ὄντα, ἕως μένει, ἐκ τῆς αὐτῶν οὐσίας ἀναγκαίαν τὴν περὶ αὐτὰ πρὸς τὸ ἔξω αὐτῶν ἐκ τῆς παρούσης δυνάμεως δίδωσιν αὐτῶν ἐξηρτημένην ὑπόστασιν, εἰκόνα οὖσαν οἷον ἀρχετύπων, ὧν ἐξέφυ πῦρ μὲν τὴν παρ' αὐτοῦ θερμότητα, καὶ ξιὼν οὐκ εἴσω μόνον τὸ ψυχρὸν κατέχει· μάλιστα δὲ ὅσα εὐώδη μαρτυρεῖ τοῦτο. Ἕως γάρ ἐστι, πρόεισί τι ἐξ αὐτῶν, περὶ αὐτά ὧν ἀπολαύει ὑποστάντων ὅ τι πλησίον.

Καὶ πάντα δὲ ὅσα ἤδη τέλεια, γέννᾷ, τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον, ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾷ, καὶ ἔλαττον δὲ ἑαυτοῦ γεννᾷ. Τί οὖν χρὴ περὶ τοῦ τελειοτάτου λέγειν; μηδὲν ἀπ' αὐτοῦ ἤ τὰ μέγιστα μετ' αὐτό. Μέγιστον δὲ μετ' αὐτὸ νοῦς, καὶ δεύτερον· καὶ γὰρ ὁρᾷ ὁ νοῦς ἐκεῖνο, καὶ δεῖται αὐτοῦ μόνου· ἐκεῖνο δὲ τούτου οὐδέν· καὶ τὸ γεννώμενον ἀπὸ κρείττονος νοῦ νοῦν εἶναι, καὶ κρείττον ἁπάντων ὁ νοῦς, ὅτι τἆλλα μετ' αὐτόν· οἷον καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ, καὶ ἐνέργειά τις, ὥσπερ αὐτὸς ἐκείνου. Ἀλλὰ ψυχῆς μὲν ἀμυδρὸς ὁ λόγος· ὡς γὰρ εἴδωλον νοῦ, ταύτῃ καὶ εἰς νοῦν βλέπειν δεῖ· νοῦς δὲ ὡσαύτως πρὸς ἐκεῖνο, ἵνα ᾖ νοῦς. Ὁρᾷ δὲ αὐτὸν οὐ χωρισθείς, ἀλλ' ὅτι μετ' αὐτό καὶ μεταξύ οὐδέν, ὡς οὐδὲ ψυχῆς καὶ νοῦ. Ποθεῖ δὲ πᾶν τό γεννῆσαν τὸ γεννηθὲν καὶ τοῦτο ἀγαπᾷ, καὶ μάλιστα, ὅταν ὦσι μόνοι τὸ γεννῆσαν καὶ τὸ γεγεννημένον. Ὅταν δὲ καὶ τὸ ἄριστον ᾖ τὸ γεννῆσαν, ἐξ ἀνάγκης σύνεστιν αὐτῷ, ὡς τῇ ἑτερότητι μόνον κεχωρίσθαι.

naşterea în timp să nu fie suprimată pentru noi, cei care producem discursul privitor la cele care există etern, conferind prin discurs acestora devenirea, el dă în schimb cauza şi ordinea <lor>. Trebuie spus că acela care se naşte de acolo, nu este născut de cineva care are mişcare, căci dacă ar fi fost născut de cineva care are mişcare, cel care se naşte ar fi al treilea şi nu al doilea de la el, căci s-ar naşte după mişcare. Aşadar, dacă ceva există ca un al doilea după el, trebuie să subziste fără ca el să fie mişcat, fără să se modifice şi fără să îl dorească <pe cel care este al doilea>, şi fără nici o mişcare.

Aşadar, cum? Şi ce trebuie gândit despre el dacă este stătător? O strălucire din el, din el cel care este stătător — asemeni luminii care înconjoară soarele răspândindu-se în jurul lui —, tot astfel este cel care se naşte din el, deşi el rămâne stătător. Şi toate fiinţele, cât timp el rămâne, produc din fiinţa lor în jur, afară din ele, dintr-o potenţă prezentă, o ipostază care tinde în afară şi care este ca o imagine a arhetipurilor din care a descins. Astfel, focul face căldura prin sine, iar zăpada nu păstrează singură frigul înăuntru. Mai cu seamă lucrurile care au un miros plăcut probează aceasta. Cât timp există, ele răspândesc în jur ceva de care se bucură tot ceea le este învecinat.

Apoi, toate cele care au ajuns la împlinirea proprie dau naştere <la rândul lor>, pe când cel etern şi deplin dă naştere neîntrerupt unei <fiinţe> eterne şi mai mărunte decât ea[11]. Atunci, ce trebuie spus cu privire la cel mai deplin? Nimic nu <provine> de la el afară de ceea ce este mai mare îndată după el. Cel mai mare după el este intelectul, şi el este cel de-al doilea. Iar acel intelect vede şi doar de el are nevoie, pe când el nu are nevoie de nimic, iar ceea ce se naşte din intelectul superior este intelect, iar intelectul este superior tuturora, căci toate sunt după el, tot aşa cum şi sufletul este rostire a intelectului şi un anumit act, ca şi acela faţă de <Unu>. Dar rostirea este de nedespărţit de suflet. Ca şi imagine a intelectului, trebuie ca el să-şi îndrepte privirea spre intelect. El îl vede pe acesta, dar nu ca fiind separat, ci întrucât vine în urma lui, şi nu există nimic intermediar, ca şi între suflet şi intelect. Tot ceea ce a fost născut îşi doreşte născătorul[12], şi îl iubeşte pe acesta şi mai cu seamă atunci când născutul şi născătorul sunt unici. Iar când născătorul este cel mai minunat, în mod necesar <născutul> va fi cu el împreună, încât va fi separat de el doar prin alteritatea sa.

Sancti Augustini

Confessiones, XI, 30

Et stabo et solidabor in te, in forma mea, veritate tua, nec patiar quaestiones hominum, qui poenali morbo plus sitiunt quam capiunt, et dicunt: „Quid faciebat Deus, antequam faceret coelum et terram?“ aut „quid ei venit in mentem, ut aliquid faceret, cum antea nunquam aliquid fecerit?“ Da illis, domine, bene cogitare, quid dicant, et invenire, quia non dicitur nunquam ubi non est tempus. Qui ergo dicitur nunquam fecisse, quid aliud dicitur nisi nullo tempore fecisse? Videant itaque, nullum tempus esse posse sine creatura et desinant istam vanitatem loqui. Extendantur etiam in ea, quae ante sunt, et intelligant te ante omnia tempora aeternum creatorem omnium temporum neque ulla tempora tibi esse coaeterna nec ullam creaturam, etiamsi est aliqua supra tempora.

De civitate Dei, X, 31

Cur ergo non potius divinitati credimus de his rebus, quas humano ingenio pervestigare non possumus, quae animam quoque ipsam non Deo coaeternam, sed creatam dicit esse, quae non erat? Ut enim hoc Platonici nollent credere, hanc utique causam idoneam sibi videbantur adferre, quia, nisi quod semper antea fuisset, sempiternum deinceps esse non posset; quamquam et de mundo et de his quos in mundo deos a Deo factos scribit **Plato**, apertissime dicat eos esse coepisse et habere initium, finem tamen non habituros, sed per conditoris potentissimam voluntatem in aeternum mansuros esse perhibeat. Verum id quo modo intellegant invenerunt, non esse hoc videlicet temporis, sed substitutionis initium. *„Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate*

Sfântul Augustin

Confesiuni, XI, 30

Voi stărui <în mine> și mă voi întări în tine, în forma mea <și> în adevărul tău, și nici nu voi îndura întrebările oamenilor care, din pricina unei boli condamnabile, sunt însetați de mai mult decât primesc și spun: „Ce făcea Dumnezeu mai înainte de a fi făcut cerul și pământul?" sau „Ce-i veni în minte lui de a făcut ceva, deși mai înainte nu făcuse nimic?" Dă-le, Doamne, acelora să cugete bine ceea ce spun și să descopere că nu se spune „*niciodată*" acolo unde nu este timp[1]. Atunci, cum altfel să fie numit cel despre care se spune că nu a făcut niciodată <nimic>, decât ca nefăcând în nici un timp? Să vadă ei, așadar, că nu poate exista nici un timp fără creatură și să înceteze să susțină acea lipsă de sens. Să privească atunci către cele care sunt înainte și să te înțeleagă pe tine înaintea tuturor timpurilor, ca pe eternul creator al lor, și că nici un timp sau vreo creatură nu îți este coeternă ție, chiar dacă ea este ceva deasupra timpului[2].

Despre cetatea lui Dumnezeu, X, 31

Așadar, de ce nu am da mai degrabă crezare divinității în privința lucrurilor pe care nu le putem cerceta cu gând omenesc, fiindcă ea spune că sufletul nu este coetern cu Dumnezeu, ci este ceva creat <și> care nu era? Fiindcă platonicienii nu vroiau să creadă aceasta, lor li se părea potrivit să adauge, într-adevăr, această cauză, fiindcă el nu putea fi etern de aici înainte decât dacă existase mai înainte întotdeauna, chiar dacă Platon spusese foarte limpede, și despre lume și despre cei în privința cărora a scris că au fost făcuți ca zei în lume de Dumnezeu, că ei au început să existe și că au un început, dar că totuși nu vor avea un sfârșit, ci, prin extrem de puternica voință a sa, creatorul le îngăduie să rămână în eternitate[3]. În felul în care ei au înțeles aceasta, au descoperit că nu

substitutionis initium. „*Sicut enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret, nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset: sic, inquiunt, et mundus atque in illo di creati et semper fuerunt semper existente qui fecit, et tamen facti sunt*".

Numquid ergo, si anima semper fuit, etiam miseria eius semper fuisse dicenda est? Porro si aliquid in illa, quod ex aeterno non fuit, esse coepit ex tempore, cur non fieri potuerit, ut ipsa esset ex tempore quae antea non fuisset?

De civitate Dei, XI, 4

Sed quid placuit aeterno Deo tunc facere caelum et terram, quae antea non fecisset? Qui hoc dicunt, si mundum aeternum sine ullo initio et ideo nec a Deo factum videri volunt, nimis aversi sunt a veritate et letali morbo impietatis insaniunt. Exceptis enim propheticis vocibus mundus ipse ordinatissima sua mutabilitate et mobilitate et visibilium omnium pulcherrima specie quodammodo tacitus et factum se esse et non nisi a Deo ineffabiliter atque invisibiliter magno et ineffabiliter et invisibiliter pulchro fieri se potuisse proclamat.

Qui autem a Deo quidem factum fatentur, non tamen eum temporis volunt habere sed suae creationis initium, ut modo quodam vix intellegibili semper sit factus, dicunt quidem aliquid, unde sibi Deum videntur velut a fortuita temeritate defendere, ne subito illi venisse credatur in mentem, quod numquam ante venisset, facere mundum, et accidisse illi novam voluntatem, cum in nullo sit omnino mutabilis; sed non video quo modo eis possit in ceteris rebus ratio ista subsistere maximeque in anima, quam si Deo coaeternam esse contenderint, unde illi acciderit nova miseria, quae numquam antea per aeternum, ullo modo poterunt explicare.

Si enim alternasse semper eius miseriam et beatitudinem dixerint, necesse est dicant etiam semper alternaturam; unde illa eos sequetur absurditas, ut etiam cum beata dicitur in hoc utique non sit beata, si futuram suam miseriam et turpitudinem praevidet; si autem non

există cu adevărat un început al timpului, ci un început al înlocuirii. „*Căci dacă*, zic ei, *pasul ar fi fost din eternitate în pulbere, urma i-ar fi stat întotdeauna dedesubt, și totuși nu s-ar fi îndoit nimeni că acea urmă a fost făcută de cel care calcă, și nici nu ar fi fost una înaintea celeilalte, deși una fusese făcută de cealaltă. Astfel*, spun ei, *și lumea și zeii din ea fuseseră creați, dar a existat dintotdeauna și cel ce le-a făcut, și totuși acestea au fost făcute*"[4]. Așadar, în mod evident, dacă sufletul a existat dintotdeauna, oare trebuie spus că și nenorocirea lui a fost dintotdeauna? Și apoi, dacă ceva din el care nu exista din eternitate a început să fie în timp, de ce nu se putuse ivi astfel încât să fi fost într-un timp ceea ce mai înainte nu fusese[5]?

Despre cetatea lui Dumnezeu, XI, 4

Dar de ce eternul Dumnezeu a dorit să facă în acel moment cerul și pământul pe care mai înainte nu le făcuse? Cei care spun aceasta, dacă vor să li se pară că lumea este eternă și fără nici un început și că, în acest caz, nici nu este făcută de Dumnezeu, sunt mult prea îndepărtați de adevăr și suferă de o boală mortală. De îndată ce s-au făcut auzite vocile profetice, lumea însăși a proclamat că ea nu s-a putut ivi prin cea mai aleasă putere proprie de schimbare și mișcare și prin înfățișarea cea mai frumoasă a tuturor celor care se pot vedea, ci, printr-un oarecare mod tăcut, că este făcută numai de Dumnezeu, măreț în mod inefabil și invizibil, frumos în mod inefabil și invizibil.

Cei care susțin că <lumea> este cu adevărat făcută de Dumnezeu nu sunt totuși de părere că ea are un început al timpului, ci unul al creației sale, astfel încât ea, într-un oarecare fel abia inteligibil, să fie făcută dintotdeauna[6]. Ei spun într-adevăr altceva, și de aceea lor li se pare că îl apără pe Dumnezeu ca de o inițiativă întâmplătoare, pentru a nu se crede că lui i-a venit deodată în minte ceea ce nu îi venise deloc mai înainte, anume să facă lumea, și a avut din întâmplare o voință nouă, deși el nu este deloc schimbător. Dar eu nu văd cum poate subzista pentru ei, în anumite privințe, următorul raționament, și mai ales în privința sufletului (decât cu condiția ca Dumnezeu să le fi proiectat coeterne cu el): cum ar putea să explice din ce cauză i se întâmplă lui umilințe noi, care nu i s-au întâmplat până acum, vreodată, în eternitate?[7]

Dacă ei ar fi spus însă că Dumnezeu a alternat fericirea și nefericirea <sufletului> în mod etern, este necesar să spună și că o va alterna întotdeauna. De aici rezultă pentru ei absurditatea că, deși este numit fericit, <sufletul> nu este fericit, dacă el prevede propria mizerie

praevidet nec se turpem ac miseram fore, sed beatam semper existimat, falsa opinione sit beata; quo dici stultius nihil potest.

Si autem semper quidem per saecula retro infinita cum beatitudine alternasse animae miseriam putant, sed nunc iam de cetero, cum fuerit liberata, ad miseriam non esse redituram, nihilo minus convincuntur numquam eam fuisse vere beatam, sed deinceps esse incipere nova quadam nec fallaci beatitudine; ac per hoc fatebuntur accidere illi aliquid novi, et hoc magnum atque praeclarum, quod numquam retro per aeternitatem accidisset. Cuius novitatis causam si Deum negabunt in aeterno habuisse consilio, simul eum negabunt beatitudinis eius auctorem quod nefandae impietatis est; si autem dicent etiam ipsum novo consilio excogitasse, ut de cetero sit anima in aeternum beata, quo modo eum alienum ab ea, quae illis quoque displicet, mutabilitate monstrabunt?

Porro si ex tempore creatam, sed nullo ulterius tempore perituram, tamquam numerum, habere initium, sed non habere finem fatentur, et ideo semel expertam miserias, si ab eis fuerit liberata, numquam miseram postea futuram: non utique dubitabunt hoc fieri manente incommutabilitate consilii Dei. Sic ergo credant et mundum ex tempore fieri potuisse, nec tamen ideo Deum in eo faciendo aeternum consilium voluntatemque mutasse.

și nenorocire. Dacă însă nu prevede faptul că urmează să fie nenorocit și în mizerie, ci se consideră întotdeauna fericit, el este atunci fericit printr-o falsă opinie. Nimic nu se poate spune mai prostesc decât aceasta.

Dacă însă ei consideră că <Dumnezeu> a alternat mizeria sufletului cu fericirea prin veacuri în urmă dintotdeauna, iar acum, în ceea ce privește <sufletul>, de îndată ce a fost eliberat, nu urmează să fie redat mizeriei, ei nu conving cu nimic mai puțin că el a fost cu adevărat fericit, ci că va începe să fie de acum înainte într-o fericire nouă și adevărată; iar prin aceasta ei vor spune că lui i s-a petrecut ceva nou, iar acest lucru este măreț și strălucit, ceea ce până acum nu i s-a întâmplat, în eternitate, niciodată. Dacă ei vor nega faptul că Dumnezeu a fost în eternitate cauza acestei noutăți printr-un gând, ei vor nega totodată și faptul că el este autorul fericirii <sufletului>, ceea ce este o impietate ticăloasă. Dacă însă ar spune că el a gândit ca pe un gând nou, încât prin acesta el este fericit în eternitate, cum vor arăta ei că <Dumnezeu> este deosebit prin schimbare de sine, fapt care lor, într-adevăr, nu le convine?

Fără îndoială că, dacă ei spun că <sufletul> este creat în timp, dar nu urmează să piară mai târziu în timp ca și număr, și are un început dar nu are un sfârșit și, din acest motiv, o dată ce este lipsit de nenorociri, dacă fusese eliberat de ele, nu va mai fi niciodată nefericit, ei nu se vor îndoi că atunci acest lucru provine din neschimbarea gândului lui Dumnezeu, care este statornic[8]. Ei să creadă, așadar, că lumea s-a putut ivi în timp, deși Dumnezeu nu și-a schimbat gândul și voința eternă atunci când a făcut-o.

Ioannis Philoponi in cap. I Geneseos
De mundi creatione libri septem

interprete Balthasare Corderio, S.J., Viena, 1630

Liber V

Cap. IX — Quod consentanee in luminaribus non sit dictum: *crescite et multiplicamini*, et quod caelestia ex hoc non demonstrentur esse incoruptibilia

Cur quidem caelestibus Deus non dixerit „*crescite et multiplicamini et implete caelum*“, cuilibet existimo manifestum esse, quandoquidem non dedit iis naturalem et invicem successionem, interitumque ortum: sed manent qualia, quantaque Deus ipsa produxit a principio, absque incremento vel imminutione. Nec quisquam ipsa idcirco dicat incorruptibilia. Verum audiat **Platonem** dicentem: omni creato interitus imminet ex necessitate. „*Tempus vero una cum coelo factum est, ut una orta, una etiam dissolvantur, si qua his dissolutio unquam contingerit*“. Et quoniam facta sunt, indissolubilia quidem non sunt, neque omnino immortalia: quod enim ligatum, omnino solubile. Quod si Deus illa interire, et ob rationes nobis incognitas, in aliquid melius mutare voluerit, quemadmodum ortum ipsis repentinum dedit et absque tempore, sic etiam omnino praebebit interitum. Siquidem iuxta **Platonem**, solus qui hoc vinculum novit, etiam solutionem nosse potest eius quod colligavit. Vel certe si mundum dissolvere nequeat, neque ipsum colligavit.

Hic itaque corruit conatus corum qui mundum principio carere contendunt. Quae enim a natura fiunt, in statio temporali oriuntur, et intereunt. Alterius enim ortus, est alterius interitus. Si cui autem nulla mora opus est ad agendum, verbi gratia soli ad aerem illuminandum, neque illi etiam mora opus erit, ad id quod factum est, destruendum. Tales veroetiam sunt oculorum perceptiones. Cum igitur omne id quod

Ioan Filopon

Despre creația lumii, în șapte cărți (comentariu la *Geneza, cap. I*)

Cartea a V-a

Cap. IX — Că nu a fost spus astrelor propriu-zis: *creșteți și vă înmulțiți*, <dar> că despre cele cerești nu se demonstrează, de aici, că sunt incoruptibile

Cred că este evident pentru fiecare de ce Dumnezeu nu spusese, într-adevăr, celor celeste *„creșteți și vă înmulțiți și umpleți cerul"*, de vreme ce nu le dăduse o succesiune naturală și reciprocă, naștere și pieire. Căci unele rămân lipsite de creștere sau scădere, în măsura în care Dumnezeu le-a creat de la început. Dar să nu le numească din acest motiv cineva incoruptibile[1]. Într-adevăr, îl auzim pe Platon spunând că distrugerea pândește cu necesitate orice ființă creată: *„Așadar, timpul s-a născut o dată cu cerul, pentru ca, născute fiind împreună, împreună să piară, dacă va fi vreodată să piară"*[2]. Și fiindcă au fost făcute, ele nu sunt indestructibile și nici nu sunt întru totul nemuritoare: ceea ce a fost legat poate fi întru totul dezlegat. Chiar dacă Dumnezeu ar fi dorit să le distrugă pe acestea și să le preschimbe în ceva mai bun din rațiuni necunoscute nouă, el le-ar fi dat o naștere oarecum subită și lipsită de timp, și astfel le-ar fi pricinuit distrugerea. Fără îndoială că, alături de Platon, numai cel care a cunoscut această legătură poate cunoaște desfacerea a ceea ce le-a legat laolaltă. Ori, fără îndoială că, dacă nu ar putea <cunoaște> această dezlegare a lumii, el nici nu ar putea <cunoaște> ceea ce a legat-o.

Aici se năruie încercarea celor care se străduiesc <să spună că> lumii îi lipsește începutul. Cele care se ivesc de la natură se nasc și pier într-un moment temporal. Căci nașterea unuia înseamnă pieirea altuia. Dacă cineva nu are nevoie de o mediere pentru a acționa, de pildă soarele pentru a ilumina aerul, el nu va avea nevoie de o mediere nici pentru a distruge ceea ce a fost făcut. De acest fel sunt și percepțiile

immediate a Deo fit, instanti fiat, utique si quid horum interire voluerit, huic etiam interitum instantaneum procurabit. Nos profecto, qui (uti alibi demonstratum est) divinis oraculis persuasi et convicti, mundum principium habuisse volumus, haec dicere consentaneum est. Iis autem qui supponunt ipsum carere principio, nihil oberit quo minus dicant Deum non esse ipsius conditorem. Quomodo enim semper eodem modo existendi, creator fit? Tametsi hoc dicere non audeant modestiores ii, qui communes hominum opiniones reverentur.

ochilor. Deci, fiindcă tot ceea ce provine de la Dumnezeu nemediat, provine în clipă, este evident că, dacă el ar fi dorit distrugerea acestora, le-o va provoca într-o clipă. Fără îndoială că noi, așa cum a fost arătat în altă parte, convinși și încredințați de vestiri[3] divine, susținem că lumea a avut un început, iar a spune acest lucru are sens propriu. Pe aceia însă care presupun că <lumii> îi lipsește începutul, nimic nu îi va împiedica mai puțin să susțină că Dumnezeu nu este întemeietorul ei. Căci în ce fel devine el creator printr-un mod identic de existență? Cu toate acestea, cei care, mai modești, se înclină înaintea opiniei comune a oamenilor, nu îndrăznesc să spună acest lucru[4].

Alkindi

Liber introductorius in artem logicae demonstrationis

[Capitulum] de hoc quod sapientes dicunt quod mundus vel est antiquus vel est novicius

Sed si per *antiquum* intelligunt longitudinem temporis, tunc verum est quod dicunt. Si vero intelligunt, quod non cessavit esse stabilis in sua identitate, qua ipse est modo, tunc non est verum. Mundus enim non est stabilis in sua identitate in una dispositione uno ictu oculi. Tunc multo minus cessavit secundum quod ipse est modo. Item in eo quod sapientes nominant mundum non intelligunt nisi mundum corporeum, qui est duarum specierum, scilicet caelestis et naturalis. Corporum autem,quae sunt sub circulo lunae, sunt duae species. Una est elementa generalia et alia generata singularia. Generata vero semper sunt in generatione et corruptione; sed elementa generalia sunt semper in varietate et alteratione. Hoc autem manifestum est speculatoribus naturalium. Corpora verum caelestia sunt semper in motu et permutatione secundum distantias. Ubi igitur erit stabilitas eius secundum unam dispositionem?

Si autem per stabilitatem intelligunt formam et figuram sphaericam, quae est ei in omnibus horis, sciant tum quod figura sphaerica et motus circularis non sunt in corpore ex hoc quod est corpus, nec sunt constituentia suam essentiam. Sed sunt duae formae perfectivae, ex intentione intendentis, sicut ostendimus in epistola *De hyle et forma*. Omnis autem forma quae est in formato ex intentione intendentis non est stabilis identitatis nec sempiterni esse. Non enim est stabilis identitatis et sempiterni esse, nisi per formam constituentem.

Scias etiam quod conservator mundi in hac forma est velocitas motus caeli circumdantis. Motor vero caeli alius est a caelo. Quies quoque motus caeli non erit nisi in ictu oculi, sicut scriptum est: quod

Alkindi

Carte introductivă în arta demonstrației logice[1]

[Capitol] despre faptul că înțelepții spun că lumea este fie veche, fie nouă[2]

Dacă prin *vechi* ei înțeleg lungimea timpului, atunci este adevărat ceea ce spun. Dacă însă ei înțeleg că <lumea> nu a încetat să fie stabilă în identitatea sa <cu sine>, singura prin care ea este, atunci nu este adevărat. Căci lumea nu este stabilă în identitate <cu sine> într-o singură dispoziție, într-o clipă. Atunci, în mult mai mică măsură a zăbovit în felul în care ea tocmai este. Însă, prin ceea ce înțelepții numesc lume, ei nu înțeleg decât lumea corporală, care cuprinde două specii, adică aceea cerească și aceea naturală. Există însă două specii ale corpurilor care se găsesc sub cercul lunii. Unele dintre ele sunt elementele care generează, iar altele sunt singularele generate. Cele generate sunt într-adevăr supuse generării și coruptiei, pe când elementele care generează se află întotdeauna în diversitate și alteritate. Acest lucru este evident pentru cercetătorii naturii. Corpurile celeste se află întotdeauna în mișcare și în schimbare după distanțe. Așadar, unde va fi stabilitatea <lumii> potrivit cu o singură dispunere?

Dacă însă ei înțeleg prin stabilitate forma și figura sferică care există în fiecare moment, să știe atunci că figura sferică și mișcarea circulară nu se află într-un corp întrucât este corp, nici nu sunt constituente ale esenței sale. Dar ele sunt două forme perfective, <provenite> din proiectul celui care proiectează, după cum am arătat noi în scrisoarea *Despre materie și formă*[3]. Căci nici o formă care se găsește în cel format din proiectul celui care proiectează nu este stabilă în ceea ce privește identitatea și nici nu <are> ființă eternă. Prin urmare <lumea> nu este stabilă în privința identității și nu este eternă decât prin forma care o constituie.

Să știi însă că ceea ce păstrează în ființă lumea în această formă este viteza mișcării cerești circulare. Însă motorul cerului este diferit de cer. Așadar, mișcarea cerului nu va afla repaos decât în clipă[4], precum este

dies iudicii erit in ictu oculi, vel si minus potest dici. Scias autem quod si caelum cessaret revolui, cessarent planetae a suo cursu, et signa cessarent ab oriendo et occidendo, et destrueretur forma mundi et eius existentia et fieret dies iudicii magna. Hoc autem sine dubio esse debet. Quidquid enim est possibile, si positum fuerit tempus finitum, necesse est ut exeat ad effectum. Caelum autem cessare a revolutione possibile est. Res enim quae movet illud potest facere ut cesset, quod est ei facilius. Nam ei est potestas inclinandi illud ad quam partem voluerit.

scris: că ziua judecății va fi în clipă, sau dacă se poate spune mai puțin. Să știi însă că dacă cerul și-ar înceta mișcarea de revoluție, planetele ar înceta din cursul lor, stelele ar înceta să răsară și să apună, iar forma și existența lumii ar fi distrusă și s-ar face ziua marii judecăți. Acest lucru trebuie să se întâmple, fără nici o îndoială. Căci, dacă a fost sortit ca timpul să fie finit, tot ceea ce este posibil este necesar să se împlinească[5]. Dar este posibil ca cerul să-și înceteze mișcarea de revoluție, căci lucrul care îl mișcă poate să facă în așa fel încât să înceteze, ceea ce pentru el este mai ușor. Căci lui îi aparține puterea de a-l determina la ceea ce el dorise.

Avicenna

Sufficientia, I, 2

Substantia ex hoc, quod est substantia, affectio eius est forma. (...) Sed mutabilium et perfectibilium non in substantialitate, affectio eorum est accidens. Sed iam usus fuit, ut in hoc loco omnis affectio vocetur forma. Ergo vocemus nos omnem affectionem formam, scilicet, ut propter omne, quod fit in receptibili, receptibile fiat designatum proprietate. Et yle differt ab unaquaque istarum, quia invenitur cum unaquaque illarum aliquomodo. Et forma differt a privatione, quia forma est essentia per seipsam seu est additum esse super esse, quod habet yle. Privatio vero non addit esse super esse, quod habet yle, sed comitatur eam ad modum comparationis eius ad hanc formam, cum non habuerit esse nisi in potentia ad recipiendum illam. Et haec privatio non est privatio absolute, scilicet est privatio habens aliquem modum essendi, quia est privatio rei cum praeparatione et aptitudine ad illam in materia designata. Homo enim non fit homo ex non-humanitate, sed ex in-humanitate receptibili humanitatis, et generatio fit per formam, non per privationem, et corruptio fit per privationem, non per formam. Et dicitur, quod res fit yle et privatione, et non dicitur, quod fiat ex forma (...).

Dicunt autem in hoc loco yle affici desiderio formae, et yle assimilant feminae, formam autem assimilant masculo, et hoc est, quod ego non intelligo. Et desiderium animalis nemo est, qui non removeat ad yle; desiderium autem naturale, quo trahitur res sicut lapis deorsum, (...) illud etiam desiderium longe est ab ea.

Avicenna

Sufficientia, I, 2[1]

Substanța, întrucât este substanță, are ca afectare forma. (...) Cele schimbătoare și perfectibile, dar nu în substanțialitate, au ca afectare accidentul. Era un lucru obișnuit ca, în acest caz, orice afectare să fie numită formă. Prin urmare, noi numim orice afectare formă, adică orice lucru care poate fi receptat și care se află în cel care îl receptează să fie desemnat de o proprietate. Iar materia se deosebește de fiecare dintre acestea, deși ea se găsește împreună cu fiecare dintre ele, într-un oarecare fel. Iar forma se deosebește de privație, fiindcă forma este esență prin ea însăși, sau este o ființă adăugată peste ființa pe care o are materia. Privația însă nu adaugă o ființă peste ființa pe care o are materia[2], ci o însoțește printr-o alăturare în vederea acelei forme, deși nu avusese ființă, decât în potența de a primi acea <formă>. Iar această privație nu are loc într-un sens absolut, adică este o privație care are un ***anume*** mod de a fi, fiindcă este o privație a lucrului, împreună cu o pregătire și o disponibilitate în vederea lui în materia desemnată[3]. Căci omul nu devine om din non-umanitate, ci din in-umanitatea care poate primi umanitatea, iar generarea se produce prin formă, nu prin privație, pe când coruperea are loc prin privație și nu prin formă. Se spune, apoi, că lucrul se ivește din materie și privație, și nu se spune că se ivește din formă (...).

Ei spun însă, în acest caz, că materia este afectată de dorința formei, și compară materia cu femela, iar forma o compară cu masculul. Eu nu înțeleg acest lucru. Căci toată dorința animalului coboară spre materie, pe când dorința naturală, prin care lucrul este atras asemeni pietrei în jos, (...) este departe de ea.

Sufficientia, I, 3

Inveniemus materias, quae generantur et corrumpuntur sicut ligna ad lectum (...) et yle prime, de qua invenimus, quod non generatur nec corrumpitur; esse eius est perpetuum. Sed formarum aliae sunt, quae generantur et corrumpuntur, et ipsae sunt, quae sunt in generatis et corruptibilibus, et aliae sunt, quae nec generantur nec corrumpuntur, et ipsae sunt, quae habent esse in sempiternis.

De coelo et mundo, IV

Omne quod incipit esse vel fieri, eius effectio est ex duabus causis: una est materia, ex qua fit, altera est privatio. Similiter eius, quod desinit esse, non fit destructio, nisi cum ex dispositione sua immutatur in suum contrarium; et omne quod fit ex rebus contrariis sibiipsis, eius destructio similiter fit ex rebus contrariis sibiipsis. Sed postquam caelum est corpus quantum, sicut diximus, praeter quattuor elementa, et non invenitur aliud corpus, quod sit contrarium illi, quia motui circulari, ut diximus, non est possibile, ut aliquis motus sit contrarius, tunc iam manifestum ex hoc, quod caelum non recipit generationem nec corruptionem, et quandoquidem hoc sic est, tunc iam manifestum est, quod non est mutabile ab una dispositione ad aliam, quod sempiternum est.

Metaphysica, IX, 1

Principium omnium est essentia, quam necesse est esse, et necesse est esse sic, quod, quicquid est ab eo, necessarium est, quantum ad illud; alioquin esset ei dispositio, quae non erat, et sic non esset necesse esse ex omnibus partibus. Si autem dispositio, quae fit, posita fuerit non in eius essentia, sed extra eius essentiam, sicut quidam eorum ponunt voluntatem: tunc quaestio de hoc, quod voluntas fit ab ipsa, restabit adhuc, scilicet an sit per voluntatem an per naturam an per aliquid aliud, quicquid illud sit. Quomodocumque autem posueris aliquid fieri, quod non erat, vel pones illud fieri in sua essentia vel non fieri in sua essentia, sed erit aliquid discretum a sua essentia et remanebit adhuc quaestio. Si enim fit in eius essentia, tunc ipsum est

Sufficientia, I, 3

Am descoperit materiile care sunt generate și corupte, precum lemnul în vederea patului... iar materia primă, despre care descoperisem că nu este generată și nici coruptă, are o ființă perpetuă. Dar există unele dintre forme care sunt generate și corupte, iar acestea sunt cele care se află în cele generabile și coruptibile, și altele care nici nu sunt generate și nici corupte, iar acestea sunt cele care au ființă eternă[4].

Despre cer și lume, IV

Realizarea a tot ceea ce începe să existe sau să devină provine din două cauze. Una este materia din care devine, iar cealaltă este privația. În același fel, pentru cel căruia <urmează> să îi lipsească ființa, nu are loc distrugerea decât în măsura în care el este schimbat, din dispoziția proprie, în contrariul ei. Iar distrugerea a tot ceea ce provine din lucrurile contrare însele se produce în același fel din aceleași lucruri contrarii. Dar pentru că cerul este un corp cantitativ, după cum am spus deja, <compus> din patru elemente, și nu se găsește un alt corp care să fie contrariul lui, fiindcă, după cum am spus, în cazul mișcării circulare, nu este posibil ca o altă mișcare să fie contrară, este evident atunci din aceasta că cerul nu acceptă nici generarea și nici coruperea, și ori de câte ori acest lucru este astfel, este evident că ceea ce este etern nu poate fi schimbat de la o dispoziție la alta[5].

Metafizica, IX, 1

Principiul tuturora este esența, care este necesar să fie și este necesar să fie astfel, și tot ceea ce provine de la ea este necesar în ceea ce o privește. Altminteri, ar fi avut o dispoziție care nu exista și astfel ea nu ar fi fost o ființă necesară în toate privințele. Dacă însă dispoziția nu ar fi fost presupusă în esența ei, ci în afara esenței ei, așa cum consideră unii dintre ei voința, atunci întrebarea care se referă la faptul că voința provine de la ea însăși se reformulează astfel: un lucru în genere este oare prin voință, sau prin natură, sau prin altceva? Oricum ai presupune însă că ceva devine ceea ce nu era, fie consideri că acel lucru s-a ivit din esența sa, fie că nu consideri că s-a ivit din esența sa, ci va fi diferit de ea, întrebarea va persista totuși. Căci dacă ea se ivește în esența sa,

variabile. Manifestum autem fuerat, quod necesse esse per se est necesse esse ex omnibus partibus.

(...) Iam igitur ostensa est certitudo eius, quod praediximus, scilicet quod motus est, qui non habet initium in tempore et quod non est ei initium nisi ex parte creatoris et quod hic est motus caelestis; oportet autem, quod causa propinqua primi motus sit anima, non intelligentia, et quod caelum est animal oboediens Deo.

De diffinitionibus et quaesitis, 1

Aeternum dicitur secundum plures modos; dicitur enim aeternum secundum comparationem vel per respectum, et dicitur aeternum absolute. Et aeternum quidem *secundum comparationem* est res, cuius tempus in praeterito est plus quam tempus rei alterius. Et huiusmodi dicitur aeternum per comparationem ad ipsam. Aeternum autem *absolute* etiam dicitur secundum duos modos. Dicitur enim secundum tempus et secundum essentiam. Aeternum vero illud, quod est secundum tempus, est res, quae fuit in tempore praeterito infinito. Sed aeternum secundum essentiam est res, cuius essentia non habet esse a principio causante ipsam. Aeternum igitur *secundum tempus* est illud, quod non habet principium temporale. Et aeternum *secundum essentiam* est illud, quod non habet principium causans, a quo dependet, et huiusmodi aeternum est Deus gloriosus. (...)

atunci <esenţa> însăşi este variabilă. Fusese însă evident faptul că fiinţa necesară prin sine este o fiinţă necesară sub toate aspectele.

(...) Prin urmare, a fost dovedită certitudinea pe care o anunţasem mai înainte, anume că mişcarea care nu are un început în timp şi care nu are un început decât din partea Creatorului este mişcarea celestă. Rezultă, prin urmare, că cea mai apropiată cauză de mişcarea primă este sufletul şi nu inteligenţa[6], şi că cerul este un vieţuitor care ascultă de Dumnezeu.

Despre definiţii şi probleme, I

Etern se spune în mai multe feluri. *Etern* se spune printr-o comparaţie sau printr-o raportare, şi se mai spune eternul în sens absolut. Iar *etern prin comparaţie* este un lucru al cărui timp în trecut este mai mare decât timpul unui alt lucru, şi astfel se spune *etern* printr-o comparaţie cu acel lucru. Însă *etern în sens absolut* se spune în două feluri. El se spune după timp şi după esenţă, căci într-adevăr *etern după timp* este lucrul care a existat într-un timp trecut infinit. *Etern după esenţă* este lucrul a cărui esenţă nu are fiinţă de la principiul care îi este cauză. Aşadar, *etern după timp* este cel care nu are un principiu temporal, iar *etern după esenţă* este cel care nu are un principiu cauzator de care să depindă, şi în acest sens este etern preamăritul Dumnezeu. (...)

Avencebrol

Fons Vitae, V, 31

Magister: — Forma est agens in materiam, quia ipsa eam perficit et dat ei esse; et materia non habet actionem, quia suum esse in dicione est; ipsa enim in se non est nisi receptibilis tantum, id est subiecta vel parata ad recipiendum actionem.

Discipulus: — Si materia est ante formam, vel forma ante quam materia?

Magister: — Quomodo potest esse una prior alia, cum non sint separate ictu oculi, sed sunt ligatae simul, sicut praedictum est? Et etiam quia materia non habet <esse> in se esse formale, scilicet in actu, quia non habuit esse nisi ex forma; et ideo oportuit ut esse eius non sit nisi ex esse formae.

Discipulus: — Vides si aeternae fuerunt, aut coeperunt esse?

Magister: — Postquam res non est nisi ex suo opposito, debet ut esse sit ex privatione, scilicet ex non-esse. Ergo materia est ex non-materia, et forma ex non-forma. Et etiam, quia si materia et forma fuerit secundum generationem, et omne naturale sit ex suo simili, tunc esset hoc in infinitum.

Avencebrol[1]

Izvorul vieții, V, 31

Magistrul: — Forma este cea care acționează asupra materiei, fiindcă ea o desăvârșește și îi dă ființă, iar materia nu are acțiune, deoarece ființa ei se află doar în putință; căci ea însăși nu este în sine, însă, decât receptibilă, adică supusă sau pregătită pentru a primi acțiunea.

Discipolul: — Oare materia este înaintea formei, sau forma înaintea materiei?

Magistrul: — Cum ar putea să fie una înaintea alteia, de vreme ce nu sunt separate într-o clipă, ci sunt legate laolaltă, după cum a fost spus? Și chiar pentru că materia nu are <ființă> în ființa sa formală, adică în act, fiindcă nu a avut ființă decât din formă, a fost necesar ca ființa sa să nu provină decât din ființa formei.

Discipolul: — Ești de părere că <ele> au fost eterne sau au un început al existenței?

Magistrul: — Fiindcă un lucru nu provine decât din contrariul său, este necesar ca ființa să provină din privație, adică din neființă. Prin urmare materia provine din non-materie, iar forma din non-formă. Și apoi, dacă materia și forma ar fi apărut printr-o generare, și orice lucru natural ar proveni din ceva asemănător cu el, atunci acest lucru s-ar petrece la infinit[2].

Averrois

Destructio destructionum philosophiae Algazelis

disp. I, 1

interprete Calo ben Calonymos, Venetiis, 1550

Ait Algazel recitans rationes ***Philosophorum*** *de antiquitate mundi* (...): Dicunt impossibile est, ut proveniat innovatum ab antiquo absoluto. Nam, cum posuerimus, quod ab antiquo non provenerit mundus exempli gratia, deinde provenit: tunc non proveniebat antea, quoniam non fuit ad esse ipsius aliquid inclinans. Et, si esse mundi ab eo fuit possibile possibilitate absoluta, tunc, cum productus fuit, non evadet, quin innovatum sit quoddam inclinans aut non. Si non fuit quoddam innovatum inclinans, ergo mundus remansit in possibilitate absoluta, ut fuerat antea; si vero innovatum fuit inclinans, permutabitur quidem sermo de hoc inclinante, quare nunc inclinavit et non antea, et sic aut procedet in infinitum aut devenietur ad aliquod inclinans, quod nunquam defecit esse inclinans.

Ait Averroes: (...) Nomen *possibilis* dicitur aequivoce de possibili ut plurimum et possibili ut raro et possibili aequaliter, et non videtur necessitas inclinantis in eis esse eodem modo. Possibile enim ut plurimum bene existimatur, quod inclinetur ex seipso, non autem ex inclinante ab extra in oppositum quidem possibilis aequaliter. Sic etiam et possibilitas aliqua est in agente, et est possibilitas agendi, et aliqua est in patiente, et est possibilitas recipiendi; et non videtur necessitas inclinantis esse in eis eodem modo. (...) Similiter et agens aliquod est, quod agit voluntarie, aliquod vero naturaliter: et non est quidem qualitas emanationis actionis possibilis ex eis eadem, scilicet circa necessitatem inclinantis; et quis scit, an sit haec divisio agentium sufficiens, aut inducet demonstratio ad agens, quod non assimilatur agenti naturaliter neque agenti voluntarie, quod nobis apparet?

Averroes[1]

Respingerea[2] respingerii aduse de Algazel filosofiei

disp. I. 1

Algazel spune, citând argumentele Filosofilor cu privire la vechimea lumii (...): ei zic că este imposibil ca un lucru nou să provină dintr-o vechime absolută, căci, așa cum arătasem, faptul că lumea, de pildă, nu provenise mai de mult, ci a provenit mai recent, se datorează faptului că nu a existat ceva care să o determine să fie. Și, dacă ființa lumii a fost posibilă, din acel ceva, printr-o posibilitate absolută, atunci, de îndată ce fusese produsă, nu reiese de ce a fost sau nu a fost făcută nouă de cel ce o determină <să fie>. Dacă nu a apărut un determinant nou, lumea rămânea în posibilitate absolută, așa cum era mai înainte. Dar, dacă a apărut un determinant nou, vom spune altceva despre el, fiindcă el acum a determinat și nu mai înainte[3]. Și astfel, fie se înaintează la infinit, fie se ajunge la un anumit determinant, care nu mai încetează niciodată să fie determinant.

Averroes spune: (...) Termenul de *posibil* se rostește în mod echivoc cu privire la posibilul în sens de frecvent, posibilul în sens de rar și posibilul mediu. Între ele nu pare să existe o necesitate similară a determinantului. Căci posibilul în sens de frecvent este bine considerat ca fiind ceea ce este determinant din sine însuși, și nu dintr-un determinant exterior, în opoziție cu posibilul mediu. Și în acest din urmă sens există o posibilitate în agent și ea este posibilitatea de a acționa, și există o posibilitate în cel afectat, iar aceasta este posibilitatea de a primi. (...) Și s-ar părea că necesitatea determinantului nu se găsește în ei în același fel. (...) În mod similar, și agentul este ceva care acționează fie în mod voluntar, fie în mod natural: și nu există o calitate a emanării acțiunii posibile identice în ei, adică relativă la necesitatea determinantului. Și cine știe dacă această diviziune a agenților este suficientă, sau reclamă o demonstrație pentru agentul care nu este totuna cu cel natural și nici cu cel voluntar, care ni s-au arătat nouă[4]?

Ait Algazel: Quare negatis adversario, cum dixerit antiquitatem mundi esse falsam? Quoniam causabit revolutiones orbis infinitas numero, et non est numerus unitatibus earum, licet habuerint sextum, quartum et medietatem. Nam orbis Solis volvitur in anno uno et orbis Saturnis volvitur in triginta annis; igitur revolutio Saturni erit tertia pars decimae revolutionis Solis (...) et sicut non est finis in numero revolutionum Saturni, sic non est finis in numero revolutionum Solis, licet sint tertia pars decimae (...). Si vero dixerit (aliquis), numerus harum revolutionum aut est par aut impar (...) : Si quidem dixeritis par et impar simul seu nec par nec impar, tunc habebitur falsitas eius necessario. Si vero dixeritis par, tunc par fiet impar in eodem et quomodo determinavit id, quod est infinitum unum? Si vero impar, tunc impar fiet par in eodem, et quomodo terminavit hoc unum, quo fit par?

Ait Averroes: Cum non fuerit inter duos motus universales proportio, quia unusquisque eorum est in potentia, id est non habens principium nec finem et fuerit ibi proportio inter partes, quia unaquaeque earum est in actu, tunc non sequitur necessitate, ut sit proportio totius ad totum proportio partis ad partem (...) quum non reperitur proportio inter duas dimensiones et duas mensuras, quarum unaquaeque ponitur infinita (...).

Difficillima omnium est illa (ratio) quam assueti sunt dicere, scilicet si fuerint motus in tempore praeterito infiniti, non reperitur motus ex eis in tempore praesenti demonstrato nisi finiti sint antea motus infiniti, et hoc quidem est verum et concessum apud **Philosophos**, si positi fuerint motus praecedentes condicio requisita in esse posteriorum; nam (...) ut reperiatur unus, oportet, ut reperiantur ante eum causae infinitae, et nemo sapientum concedit esse causas infinitas (...) quoniam sequeretur esse causatum absque causa et motum absque motore.

Sed **Philosophi**, quia induxit eos demonstratio, quod hic sit principium motivum aeternum, cuius esse non habet principium nec finem, et quod actio eius necesse est, ut sit non retardans esse eius, sequitur ergo apud eos ut actio eius non habeat principium (...) sin autem, tunc actio eius erit possibilis, non necessaria, et non erit principium primum (...) et cum sic fuerit, necesse est, ut non sit aliqua

Algazel spune: De ce îl negi întruna pe adversarul tău care spusese că vechimea[5] lumii este falsă? Căci <atunci> vor fi cauzate revoluţii ale planetelor infinite ca număr, şi nu există număr pentru unităţile acestora, deşi vor fi avut şase, patru şi media <lor>. Căci Soarele se învârte o dată la un an, iar Saturn se învârte o dată la 30 de ani: prin urmare, revoluţia lui Saturn va fi de treizeci de ori revoluţia Soarelui (...). Şi, după cum nu există o limită în numărul de revoluţii ale lui Saturn, tot aşa nu există o limită în numărul revoluţiilor Soarelui, deşi ele sunt de treizeci de ori <mai rapide> (...). Dacă s-ar fi întrebat însă cineva dacă numărul acestor revoluţii este proporţional sau neproporţional (...), dacă vei fi spus proporţional şi neproporţional, sau nici proporţional nici neproporţional, atunci acest lucru va fi în chip necesar fals. Dar, dacă vei fi spus proporţional, atunci proporţionalul va deveni neproporţional în acelaşi <raport>, şi cum a fost determinat ceea ce este un unic infinit? Dar, dacă <vei fi spus> neproporţional, atunci neproporţionalul devine proporţional în acelaşi fel, şi cum va fi atunci determinată această unitate prin care se iveşte proporţionalul[6] (...).

Averroes spune: Fiindcă nu a existat un raport între două mişcări universale, deoarece fiecare dintre ele se află în potenţă, adică nu are un început sau un sfârşit, şi <în exemplul tău> fusese o proporţie între părţi, căci fiecare dintre ele se află în act, nu rezultă în mod necesar că raportul întregului la întreg este şi raportul dintre părţi (...), fiindcă nu se găseşte o proporţie între două dimensiuni şi două măsuri, dacă fiecare este considerată infinită (...).

Dintre toate, cel mai dificil (raţionament) pe care ei s-au obişnuit să-l prezinte[7] este acela că, dacă nu fuseseră mişcări într-un timp trecut infinit, atunci nu se va găsi pentru ele o mişcare demonstrată în timpul prezent, decât cu condiţia să fi existat mişcări finite înaintea celor infinite. Acest lucru este adevărat şi recunoscut de Filosofi, dacă ei au considerat mişcările care preced ca fiind condiţia cerută în fiinţa celor care le urmează: căci (...) după cum s-ar găsi una, este necesar să se găsească înainte de ca cauze infinite, şi nici unul dintre înţelepţi nu admite existenţa unor cauze infinite (...), fiindcă ar rezulta o fiinţă cauzată fără cauză şi o mişcare fără motor.

Dar, pentru că Filosofii au propus o demonstraţie pentru acestea, anume că există aici un principiu care mişcă etern, a cărui fiinţă nu are nici început şi nici sfârşit, şi că acţiunea lui este necesară astfel încât, pentru ca fiinţa lui să nu înceteze, atunci urmează, potrivit lor, ca acţiunea lui să nu aibă un început (...). De nu, atunci acţiunea sa va fi posibilă şi nu necesară, şi el nu va fi un principiu prim. Şi, din acest

suarum actionum primarum condicio requisita in esse secundae, quoniam unaquaeque earum non agit per se, et esse unam ante alteram est per accidens (...) et hoc non est in imaginationibus motuum succedentium aut continuorum tantum, sed etiam in rebus, in quibus existimatur, quod praecedens sit causa subsequentis, ut homo qui generat hominem et similia. Nam faciens hominem demonstratum mediante alio homine necesse est devenire ad agens primum antiquum, cuius esse non habet principium nec in faciendo hominem ab homine, et esse hominem ab alio homine in infinitum est generatio per accidens (...). Nam agens, cuius esse non habet principium (...) non est principium instrumento, quo operatur operationes suas (...). Et hic quidem modus infiniti non habet apud eos principium nec finem; quare non est verum dicere de aliquo eius, quod finiatur neque quod sit ingrediens ipsum esse in tempore praeterito, nec finiet. Quoniam omne quod finitur iam incoepit, et quod non incoepit, non finietur, et hoc etiam est manifestum ex eo, quod principium et finis sunt in praedicamento relationis. Quare sequitur ei, qui dicit quod est infinitas in revolutionibus orbis in futurum ut non ponat in eis principium; nam omne quod habet principium habet finem (...) et quod non habet finem non est cessatio alicui partium eius in rei veritate, et quod non est principium alicui partium suarum, non habet finem. Et ideo cum interrogaverunt **Loquentes Philosophos**, si cessaverint motus, qui sunt ante motum praesentem responderunt, quod non cessaverint. Nam ex positione eorum, quod non est eis principium, non habent cessationem.

Ait Algazel: Si autem dixerit opinionem **Platonis** esse veram et est quod anima sit antiqua et una, dividitur tamen in corporibus et cum separetur ab eis, redit ad fontem et radicem et fit una: dicimus, quod hoc est magis abominabile et magis absurdum et potius credi debet quod sit contradicens necessitatis intellectus. Nam nos dicimus quod anima Socratis est alia ab anima Platonis. Si enim esset eadem, sequeretur inconveniens necessario; quoniam unusquisque apprehendit animam suam et bene scit quod non sit anima alterius. Si autem esset eadem, essent aequales in scientiis quae sunt attributa essentialia animabus, ingredientia quidem cum animabus in omni relatione. Si vero dixeritis quod sit una, dividitur tamen circa alligantiam cum corporibus, dicimus dividi unum, non habens quidem magnitudinem

motiv, este necesar să nu existe vreo condiție a acțiunilor sale prime cerută în ființa celei care îi urmează[8], fiindcă nici una dintre ele nu acționează prin sine, iar o ființă este înaintea alteia prin accident (...). Iar acest lucru nu are loc în imaginarea mișcărilor succesive sau numai a celor continue, ci chiar în lucrurile în care ea este considerată. Căci precedentul este cauza secventului, asemeni omului care dă naștere altui om, și altele asemănătoare. Căci cel care dă naștere unui om determinat prin medierea unui alt om, este necesar să ajungă la vechiul agent prim a cărui ființă nu are început[9] nici în cazul nașterii omului de către om, iar a fi om dintr-un alt om reprezintă o generare prin accident (...). Căci agentul, a cărui ființă nu are început (...) nu este un principiu printr-un instrument prin care își efectuează operațiunile sale (...), iar acest mod al infinitului nu are, după părerea <Filosofilor>, nici început, nici sfârșit. Din acest motiv, nu este adevărat să se spună despre ceva ce ține de el că este limitat și nici că este o ființă care face parte din timpul trecut, și nici că se va sfârși. Dacă tot ceea ce se sfârșește a și început, iar ceea ce nu a început, nici nu se va sfârși, acest lucru rezultă din faptul că începutul și sfârșitul se află în categoria relației. De aceea, cel care spune că, în cazul mișcărilor de revoluție ale planetelor, există o infinitate viitoare, nu trebuie să pună în ele un principiu, căci tot ceea ce are un început are și un sfârșit (...), iar ceea ce nu are un sfârșit nu este o încetare a uneia dintre părțile lui de fapt, iar ceea ce nu are un început al părților sale nu are nici sfârșit. Și apoi, dacă se întrebaseră Filosofii <din gruparea> *Mutakallimun*[10], dacă ar fi încetat mișcările care se află înainte de mișcarea prezentă, ei răspunseseră că ele nu încetaseră. Căci potrivit lor, întrucât nu au un început, ele nu au nici sfârșit.

Algazel spune: Dar dacă s-ar fi spus că părerea lui Platon este adevărată și ea este aceea că sufletul este unul[11] și este vechi, deși este, totuși, despărțit în corpuri și, după ce se separă de acestea, se întoarce la sursă și la rădăcină și devine unul, noi spunem că acest lucru este în mai mare măsură abominabil și absurd, și trebuie crezut mai degrabă că el contrazice necesitatea acestui concept. Căci noi spunem că sufletul lui Socrate este altul decât sufletul lui Platon. Căci dacă ar fi același, ar rezulta în mod necesar un inconvenient: fiecare dintre ei are aprehensiunea sufletului propriu și știe bine că nu este sufletul celuilalt. Dacă ar fi aceleași, ele ar fi egale în științele ce sunt atribute esențiale ale sufletelor care le pun în orice relație. Dacă ai fi spus totuși că este unul, deși divizat prin legătura cu corpurile, noi spunem că a diviza un

mensura aliqua in quantitate mensurabili est falsum de necessitate intellectus (...).

Ait Averroes: Socrates est alius a Platone numero, et tamen ipse et Plato sunt idem in forma, quae est anima. Si autem esset anima Socratis alia ab anima Platonis numero, sicut Socrates alius a Platone numero, tunc esset anima Socratis et anima Platonis duae numero et eadem in forma et esset animae anima, et, cum necesse fuerit ut sit anima Socratis et anima Platonis eadem in forma et idem in forma, evenit ei multitudo numerabilis, id est divisio propter materias, tunc, si anima non moritur ad mortem corporis, seu fuerit in ea aliquid huiusmodi, necesse est, cum separetur a corporibus, ut sit una numero.

unu, dacă nu are o măsură anumită a mărimii în cantitate, este fals în ceea ce privește necesitatea intelectului (...).

Averroes spune: Socrate este altul decât Platon ca număr, și totuși el și Platon sunt identici în forma care este sufletul. Dar dacă sufletul lui Socrate ar fi altul decât sufletul lui Platon ca număr, atunci sufletul lui Socrate și cel al lui Platon ar fi două ca număr și aceleași în formă, și ar exista un suflet al sufletului și, fiindcă fusese necesar ca sufletul lui Socrate și cel al lui Platon să fie în aceeași formă și identice ca formă, <sufletului> i-ar reveni o mulțime numărabilă, adică o diviziune după materie[12]. Și atunci, dacă sufletul nu moare la moartea corpului, sau fusese ceva în el de felul acesta, este necesar ca, atunci când este separat de corpuri, să fie unul ca număr.

Alberti Magni

Summa theologiae

Pars II, Quaestio 4, articulus 5

Deus nulli negat commoda ad bonitatis suae participationem: et omnia facit convenientissimo modo, quo fieri possunt: et ideo etiam gradus distinguuntur in entibus: ergo temporale facit temporaliter. Sed omne illud quod totum esse suum, nosse, et posse in uno esse simplici non possidet, sed per vices accipit, et uno tempore habet, quod alio tempore non habet, aliquo modo temporale est: hoc igitur nec in aeterno, nec ab aeterno (nisi „*ab*" prepositio notet ordinem) fieri non potest secundum convenientiam naturae suae. Omnis autem creatura tale habet esse. Ergo nulla creatura sive sit spiritualis, sive corporalis, nec in aeterno, nec ab aeterno fieri potuit, nisi sicut dictum est, praepositio „*ab*" ordinem notet, qualis est ordo temporis ad aeternitatem (...).

Si forte dicat aliquis, quod creatura secundum esse creata est et principium habet, sed duratione infinita est et sine initio, sicut dicit **Augustinus** quod vestigium pedis in pulvere causatur quidem, et principiatur a pede, et esset aeternum, si pes in pulvere esset aeternus. Similiter instant quidam de sole, qui ex se emmitit radium, cuius causa et principium est, et esset radius aeternus, si sol esset aeternus. Et sic volunt dicere, quod cum Deus sufficiens causa mundi, aeternus sit et sine initio durationis, mundus creatus ab ipso, licet secundum esse causaliter creatus sit, tamen duratione Deo potest esse coaeternus et sine initio esse durationis. Sic dicere est dicere ea quae homo non potest intelligere: non enim intelligibile est, quod esse alicuius rei initium habeat temporis, et proprietas consequens esse eiusdem temporis non habeat initium, cum non possit intelligi, quod proprietas in deffinitione et intellectu suo non claudat subiectum secundum incipere et perficere et desinere.

Albert cel Mare

Summa theologiae

Partea II, Quaestio 4, articolul 5

Dumnezeu nu refuză nimănui participarea potrivită la bunătatea sa, și le face pe toate în cel mai adecvat chip în care ele se pot ivi. De aceea, în ființe se deosebesc unele grade: așadar <Dumnezeu> face temporalul într-un mod temporal. Dar oricine înțelege că nu posedă întreaga sa ființă și nu are putere într-o unică ființă simplă, ci o primește succesiv și are într-un anume timp ceea ce într-altul nu are, este într-un anume sens temporal. Acest lucru, prin urmare, nu se poate ivi nici în eternitate, nici din eternitate (decât dacă prepoziția „*ab*" se referă la ordine), potrivit naturii sale. Orice creatură are ființă în acest fel. Prin urmare, nici o creatură, fie că este spirituală, fie că este corporală, nu se poate ivi nici în eternitate și nici din eternitate, decât așa cum a fost spus, dacă prepoziția „*ab*" se referă la ordine, după cum este ordinea timpului în raport cu eternitatea (...).

Ar spune, poate, cineva că creatura este creată și are un principiu potrivit cu ființa, dar în durată ea este infinită și este fără început, tot așa cum spune, Augustin că urma pasului în pulbere este cauzată și își primește principiul de la pas și că ea ar fi eternă dacă pasul ar fi etern[1]. În același fel se exprimă unii cu privire la soarele care emite din el raza căreia îi este cauză și principiu, iar raza ar fi eternă dacă soarele ar fi etern. Și ei vor astfel să spună că, deoarece Dumnezeu, împlinind cauza lumii, este etern și fără un început al duratei, deși lumea creată de el însuși este creată potrivit cu ființa într-un mod cauzal, totuși poate fi prin durată coetern cu Dumnezeu și să fie fără un început al duratei. A spune aceasta înseamnă a rosti cele pe care omul nu le poate înțelege: căci nu este inteligibil ca ființa unui lucru să aibă un început al timpului, iar proprietatea următoare a aceluiași <lucru> să fie faptul că nu are un început al timpului[2]: fiindcă nu poate fi înțeles faptul că proprietatea, prin definiția și înțelesul ei, să nu cuprindă subiectul, după cum el începe, se desăvârșește și piere.

Sancti Thomae Aquinatis

De aeternitate mundi contra murmurantes

[1.] Supposito, secundum fidem catholicam, quod mundus durationis initium habuit, dubitatio mota est utrum potuerit semper fuisse. Cuius dubitationis ut veritas explicetur, prius distinguendum est in quo cum adversariis convenimus, et quid est illud in quo ab eis differimus. Si enim intelligatur quod aliquid praeter Deum potuit semper fuisse, quasi possit esse aliquid tamen ab eo non factum: error abominabilis est non solum in fide, sed etiam apud philosophos, qui confitentur et probant omne quod est quocumque modo esse non posse nisi sit causatum ab eo qui maxime et verissime esse habet.

[2.] Si autem intelligatur aliquid semper fuisse, et tamen causatum fuisse a Deo secundum totum id quod in eo est, videndum est utrum hoc possit stare. Si autem dicatur hoc esse impossibile, vel hoc dicetur quia Deus non potuit facere aliquid quod semper fuerit, aut quia non potuit fieri, etsi Deus posset facere. In prima autem parte omnes consentiunt: in hoc scilicet quod Deus potuit facere aliquid quod semper fuerit, considerando potentiam ipsius infinitam. Restat igitur videre, utrum sit possibile aliquid fieri quod semper fuerit. Si autem dicatur quod hoc non potest fieri, hoc non potest intelligi nisi duobus modis, vel duas causas veritatis habere: vel propter remotionem potentiae passivae, vel propter repugnantiam intellectuum.

[3.] Primo modo posset dici, antequam angelus sit factus, non potest angelus fieri, quia non praeexistit ad eius esse aliqua potentia passiva, cum non sit factus est materia praeiacente; tamen Deus poterat facere angelum, poterat etiam facere ut angelus fieret, quia

Sfântul Toma din Aquino

Despre eternitatea lumii împotriva celor care protestează[1]

[1.] Deși se presupune, potrivit credinței catolice, că lumea a avut un început al duratei, s-a ivit totuși întrebarea dacă ea nu ar fi putut fi dintotdeauna. Pentru a lămuri adevărul acestei îndoieli, va trebui mai întâi să distingem în ce anume suntem de acord cu adversarii noștri și prin ce anume ne deosebim de ei[2]. Căci dacă se presupune că ceva a putut fi veșnic în afară de Dumnezeu, în sensul că ar putea totuși să existe ceva care să nu fi fost făcut de el, aceasta este o eroare îngrozitoare, nu numai în credință, dar și potrivit filosofilor, care mărturisesc și dovedesc că tot ceea ce este într-un fel anume nu poate fi decât dacă este cauzat de cel care are ființă în sens maxim și întru totul adevărat.

[2.] Dacă însă se presupune că a existat ceva dintotdeauna, dar totuși a fost cauzat de Dumnezeu cu tot ceea ce se află în el, urmează să vedem dacă acest lucru poate fi susținut. Dar, dacă se va spune că acest lucru este cu neputință, să se spună atunci fie că Dumnezeu nu a putut face ceva care să fie veșnic, fie că <acesta> nu s-a putut ivi, deși Dumnezeu putea să-l facă. În privința primei variante, cu toții cad de acord, și anume asupra faptului că Dumnezeu a putut face ceva care să fi existat dintotdeauna, considerând puterea acestuia nelimitată. Prin urmare, rămâne de văzut dacă este cu putință să se ivească ceva care să fi fost dintotdeauna. Dar, dacă se va spune că acest lucru nu poate să se ivească, așa ceva nu se poate înțelege decât în două feluri, ori să aibă două cauze ale adevărului: fie printr-o înlăturare a potenței pasive[3], fie printr-o contradicție între concepte[4].

[3.] În primul sens s-ar putea spune că mai înainte ca îngerul să fi fost făcut, el nu se putea ivi, deoarece nu exista în vederea lui o anumită potență pasivă, pentru că el nu a fost făcut dintr-o materie preexistentă; totuși Dumnezeu l-a putut crea pe înger, ba chiar a putut face ca îngerul

fecit, et factus est. Sic ergo intelligendo, simpliciter concedendum est secundum fidem quod non potest creatum semper esse: quia hoc ponere esset ponere potentiam passivam semper fuisse: quod haereticum est. Tamen ex hoc non sequitur quod Deus non possit facere ut fiat aliquid semper ens.

[4.] Secundo modo dicitur propter repugnantiam intellectuum aliquid non posse fieri, sicut quod non potest fieri ut affirmatio et negatio sint simul vera; quamvis Deus hoc possit facere, ut quidam dicunt. Quidam vero dicunt, quod nec Deus hoc posset facere, quia hoc nihil est. Tamen manifestum est quod non potest facere ut hoc fiat, quia positio qua ponitur esse destruit se ipsam. Si tamen ponatur quod Deus huiusmodi potest facere ut fiant, positio non est haeretica, quamvis, ut credo, sit falsa; sicut quod praeteritum non fuerit, includit in se contradictionem. Unde **Augustinus** in libro *Contra Faustum: „quisquis ita dicit: si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae facta sunt, facta non fuerint: non videt hoc se dicere: si omnipotens est Deus, faciat ut ea quae vera sunt, eo ipso quo vera sunt, falsa sint*". Et tamen quidam magni pie dixerunt Deum posse facere de praeterito quod non fuerit praeteritum; nec fuit reputatum haereticum.

[5.] Videndum est ergo utrum in his duobus repugnantia sit intellectuum, quod aliquid sit creatum a Deo, et tamen semper fuerit. Et quidquid de hoc verum sit, non erit haereticum dicere quod hoc potest fieri a Deo ut aliquid creatum a Deo semper fuerit. Tamen credo quod, si esset repugnantia intellectuum, esset falsum, si autem non est repugnantia intellectuum, non solum non est falsum, sed etiam impossibile: aliter esset erroneum, si aliter dicatur. Cum enim ad omnipotentiam Dei pertineat ut omnem intellectuum et virtutem excedat, expresse omnipotentia Dei derogat qui dicit aliquid posse intelligi in creaturis quod a Deo fieri non possit. Nec est instantia de peccatis, quae inquantum huiusmodi nihil sunt. In hoc ergo tota consistit quaestio, utrum esse creatum a Deo secundum totam substantiam, et non habere durationis principium, repugnent ad invicem, vel non.

[6.] Quod autem non repugnent ad invicem, sic ostenditur, si enim repugnant, hoc non est nisi propter alterum duorum, vel propter

să se ivească, deoarece l-a făcut, iar acesta a fost făcut[5]. Înțelegând astfel, se cuvine pur și simplu admis prin credință că nu poate fi creată o ființă veșnică, deoarece a presupune aceasta ar însemna să presupunem că a existat dintotdeauna o potență pasivă, ceea ce este o erezie. Totuși, nu rezultă că Dumnezeu nu poate să facă în așa fel încât să se ivească o ființă veșnică.

[4.] În cel de-al doilea sens se spune că nu se poate ivi ceva, printr-o contradicție între concepte, tot așa cum nu se poate ca afirmația și negația să fie în același timp adevărate, chiar dacă Dumnezeu poate face aceasta, după cum spun unii. Alții însă spun că nici Dumnezeu nu poate face aceasta, deoarece așa ceva nu înseamnă nimic. Este totuși evident că el nu o poate face să fie pentru că situația în care această <ființă> este pusă să fie o distruge. Dacă, totuși, se consideră că Dumnezeu poate face ceva de acest fel să se ivească, o asemenea poziție nu este eretică, deși ea este, după cum cred, falsă, tot așa cum faptul că trecutul nu ar fi existat include o contradicție în sine. De aceea <spune> Augustin în cartea *Contra lui Faustus*: *„oricine ar spune: «dacă Dumnezeu este atotputernic, să facă în așa fel încât cele care au fost făcute să nu fi fost făcute», nu vede că el își spune: «dacă Dumnezeu este atotputernic, să facă în așa fel încât cele care sunt adevărate să fie false în același sens în care sunt adevărate»*". Și totuși spuseseră unii, dintr-o mare pietate, că Dumnezeu poate să facă din trecut ceea ce nu fusese trecut. Nici aceasta nu a fost considerată o erezie.

[5.] Se cuvine așadar cercetat dacă există vreo contradicție a conceptelor în aceste două <propoziții>: că „există ceva creat de Dumnezeu", și că „totuși, acesta există dintotdeauna". Și ori de care parte ar sta adevărul, nu va fi o erezie să se spună că Dumnezeu poate face să se ivească o creatură a lui care să fie veșnică. Eu cred totuși că, dacă ar exista o contradicție a conceptelor, atunci <aceasta> ar fi fals; dacă nu ar exista o contradicție a conceptelor, nu numai că ar fi fals, dar ar fi și imposibil: altminteri ar fi eronat, dacă s-ar rosti în alt fel, deoarece ține de atotputernicia lui Dumnezeu ca el să depășească orice concept și virtute. În mod efectiv <neagă> atotputernicia lui Dumnezeu cel care spune că se poate înțelege ceva dintre creaturi care să nu fi putut fi dat la iveală de Dumnezeu. Aceasta nu este situația păcatelor care, în acest sens, nu sunt nimic[6]. Așadar, problema este în întregime dacă a fi creat de Dumnezeu, în sensul întregii substanțe, și a nu avea un început al duratei sunt contradictorii sau nu.

[6.] Faptul că nu sunt contradictorii, se arată astfel. Dacă ele sunt contradictorii, aceasta nu se petrece decât fie din cauza uneia dintre

utrumque: aut quia oportet ut causa agens praecedat duratione; aut quia oportet quod non esse praecedat duratione; propter hoc quod dicitur creatum a Deo ex nihilo fieri. Primo ostendam, quod non est necesse ut causa agens, scilicet Deus, praecedat duratione suum causatum, si ipse voluisset.

[7.] *Primo sic*. Nulla causa producens suum effectum subito, necessario praecedit duratione suum effectum. Sed Deus est causa producens effectum suum non per motum, sed subito. Ergo non est necessarium quod duratione praecedat effectum suum. Prima per inductionem patet in omnibus mutationibus subitis, sicut est illuminatio et huiusmodi. Nihilominus tamen potest probari per rationem sic. In quocumque instanti ponitur res esse, potest poni principium actionis eius, ut patet in omnibus generabilibus, quia in illo instanti in quo incipit ignis esse, calefacit. Sed in operatione subita, simul, immo idem est principium et finis eius, sicut in omnibus indivisibilibus. Ergo in quocumque instanti ponitur agens producens effectum suum subito, potest poni terminus actionis suae. Sed terminus actionis simul est cum ipso facto. Ergo non repugnat intellectui si ponatur causa producens effectum suum subito non praecedere duratione causatum suum. Repugnat autem in causis producentibus per motum effectus suos, quia oportet quod principium motus praecedat finem eius. Et quia homines sunt assueti considerare huiusmodi factiones quae sunt per motus, ideo non facile capiunt quod causa agens duratione effectum suum non praecedat. Et inde est quod multorum inexperti ad pauca respicientes facile enuntiant.

[8.] Nec potest huic rationi obviare quod Deus est causa agens per voluntatem; quia etiam voluntas non est necessarium quod praecedat duratione effectum suum; nec agens per voluntatem, nisi per hoc quod agit ex deliberatione; quod absit ut in Deo ponamus.

[9.] *Praeterea*, causa producens totam rei substantiam non minus potest in producendo totam substantiam, quam causa producens formam in productione formae; immo multo magis: quia non producit educendo de potentia materiae, sicut est in eo qui producit formam. Sed aliquod agens quod producit solum formam, potest in hoc quod forma ab eo producta sit quandocumque ipsum est, ut patet in sole

cele două <expresii>, sau din cauza amândurora, fie pentru că este necesar ca o cauză agentă să fie precedată în durată, fie pentru că este necesar ca neființa să preceadă în durată, datorită faptului că se spune despre o creatură a lui Dumnezeu că se ivește din nimic. Aș arăta mai întâi că nu este necesar ca o cauză care acționează, și anume Dumnezeu, să preceadă în durată ceea ce ca a cauzat, dacă ar fi dorit-o.

[7.] *Mai întâi astfel:* nici o cauză care produce efectul său deodată nu precede în mod necesar în durată efectul său. Dar Dumnezeu este cauza producătoare a efectului său nu printr-o mișcare, ci deodată. Prin urmare, nu este necesar ca el să preceadă în durată efectul său. Prima rezultă printr-o inducție a tuturor cazurilor de mișcări subite, așa cum este iluminarea și cele asemenea ei. Totuși, acest lucru nu poate fi dovedit câtuși de puțin astfel prin rațiune. În fiecare clipă în care se consideră că un lucru este, se poate considera începutul acțiunii lui, așa cum se întâmplă în cazul tuturor celor generabile, deoarece focul încălzește chiar în clipa în care începe să existe. Dar, într-o lucrare subită începutul și sfârșitul ei sunt simultane, ba chiar identice. Prin urmare, în orice clipă în care este luat în considerare agentul producător al efectului său în mod subit, se poate considera sfârșitul acțiunii sale. Însă sfârșitul acțiunii este simultan cu însuși lucrul făcut. Prin urmare, nu este contradictoriu dacă se consideră că o cauză producătoare în mod subit a efectului său nu precede în durată ceea ce ea cauzează. <Acest> lucru este respins pentru cauzele care produc efectele sale prin mișcare, deoarece este necesar ca începutul mișcării să preceadă sfârșitul ei. Și pentru că oamenii s-au obișnuit să ia în considerare acele înfăptuiri care au loc printr-o mișcare, ei nu înțeleg cu ușurință că o cauză agentă nu precede în durată efectul său. Și apoi, se întâmplă ca nepricepuții să enunțe cu ușurință multe <lucruri>, respingându-le în puține cuvinte.

[8.] Nu ne putem împotrivi nici gândului că Dumnezeu este cauză agentă prin voință, deoarece voința nu este în mod necesar cea care precedă în durată efectul său; și nici nu este un agent prin voință decât prin faptul că acționează în urma unei deliberări, ceea ce nu se cuvine să considerăm în cazul lui Dumnezeu.

[9.] *Apoi*, cauza care produce întreaga substanță a lucrului nu ar avea o putere mai mică în producerea întregii substanțe decât <are> cauza producătoare a formei, ba chiar mult mai mult: deoarece ea nu produce extrăgând din potența materiei, așa cum se petrece în cazul celui care produce o formă. Dar un anumit agent care produce numai forma are putere în ceea ce este forma produsă de el oricât de mult <timp> aceasta este, așa cum reiese în cazul soarelui care luminează.

illuminante. Ergo multo fortius Deus, qui producit totam rei substantiam, potest facere ut causatum suum sit quandocumque ipse est.

[10.] *Praeterea*, si aliqua causa sit qua posita in aliquo instanti non possit poni effectus eius ab ea procedens in eodem instanti, hoc non est nisi quia causae deest aliquid de complemento: causa enim completa et causatum sunt simul. Sed Deo nunquam defuit aliquid de complemento. Ergo causatum eius potest poni semper eo positio; et ita non est necessarium quod duratione praecedat.

[11.] *Praeterea*, voluntas volentis nihil diminuit de virtute eius, et precipue in Deo. Sed omnes solventes ad rationes **Aristotelis**, quibus probatur res semper fuisse a Deo per hoc quod idem semper facit idem, dicunt quod hoc sequeretur si non esset agens per voluntatem. Ergo et si ponatur agens per voluntatem, nihilominus sequitur quod potest facere ut causatum ab eo nunquam non sit. Et ita patet quod non repugnat intellectui, quod dicitur agens non praecedere effectum suum duratione; quia in illis quae repugnant intellectui, Deus non potest facere ut illud sit.

[12.] Nunc restat videre an repugnet intellectui aliquod factum nunquam non fuisse, propter quod necessarium sit non esse eius duratione praecedere, propter hoc quod dicitur ex nihilo factum esse. Sed quod hoc in nullo repugnet, ostenditur per dictum **Anselmi** in *Monologio*, **VIII** capitulo, exponentis quomodo creatura dicatur facta ex nihilo. „*Tertia*, inquit, *interpretatio, qua dicitur aliquid esse factum de nihilo, est cum intelligimus esse quidem factum, sed non esse aliquid unde sit factum. Per similem significationem dici videtur, cum homo contristatus sine causa, dicitur contristatus de nihilo. Secundum igitur hunc sensum si intelligatur quod supra conclusum est, quia praeter summam essentiam cuncta quae sunt, ab eadem ex nihilo facta sunt, idest non ex aliquo;* (...) *nihil inconveniens sequetur*". Unde patet quod secundum hanc expositionem non ponitur aliquis ordo eius quod factum est ad nihil, quasi oportuerit illud quod factum est, nihil fuisse, et postmodum aliquid esse.

[13.] *Praeterea*, supponatur quod ordo ad nihil in praepositione importatus remaneat affirmatus, ut sit sensus: creatura facta est ex nihilo, idest facta est post nihil: haec dictio post ordinem importat

Prin urmare, cu atât mai mult Dumnezeu, care produce întreaga substanță a lucrului, poate face în așa fel încât ceea ce el a cauzat să fie oricât de mult <timp> el este.

[10.] *Apoi*, dacă există o anumită cauză care este presupusă într-un anumit moment, iar efectul care provine de la ea nu poate fi presupus în același moment, acest lucru nu se petrece numai întrucât cauzei îi lipsește ceva care o completează: căci o cauză completă și cauzatul sunt simultane. Însă lui Dumnezeu nu îi lipsește nimic care să îl completeze. Prin urmare, ceea ce el cauzează poate fi pus întotdeauna în aceeași poziție, și nu este necesar să îl preceadă în durată.

[11.] *Apoi*, voința celui care voiește nu scade nimic din puterea lui, și mai ales în cazul lui Dumnezeu. Însă toți cei care se folosesc, pentru a explica, de argumentele lui Aristotel, cu care se dovedește că un lucru a existat dintotdeauna deoarece identicul produce întotdeauna identicul, spun că acest lucru ar rezulta dacă el nu ar fi un agent prin voință. Prin urmare, chiar dacă el este considerat un agent prin voință, întru nimic mai puțin nu rezultă că poate face ca ceea ce el a cauzat să nu fie niciodată. Și așa, rezultă că nu este un concept contradictoriu atunci când se spune că un agent nu precedă efectul său în durată, deoarece, în cazul conceptelor contradictorii, Dumnezeu nu poate face ca <un asemenea lucru> să fie.

[12.] Rămâne acum de văzut dacă este un concept contradictoriu faptul că ceva care a fost făcut nu a fost niciodată, fiindcă este necesar ca neființa să îl preceadă în durată, întrucât se spune că a fost făcut din nimic. Faptul că acesta nu este deloc contradictoriu se arată prin formularea lui Anselm din *Monologion*, VIII, care explică în ce fel se spune despre creatură că este făcută din nimic: „*Cea de-a treia interpretare, prin care se spune despre ceva că este făcut din nimic, are loc atunci când înțelegem că este cu adevărat făcut, dar cel din care este făcut nu este ceva. În același sens pare că se spune atunci când omul este întristat fără motiv că este întristat din nimic. Dacă ceea ce s-a conchis mai sus este înțeles în acest sens, anume că în afara esenței supreme, cele care sunt împlinite de ea sunt făcute din nimic, adică nu din ceva, (...), tot astfel din aceasta nu ar rezulta nimic nepotrivit*"[7]. De aici se arată că, potrivit acestei expuneri, nu se consideră o anumită ordine a celui făcut în raport cu nimicul, ca și cum ar fi trebuit ca acela care a fost făcut, să nu fi fost nimic, iar apoi să fie ceva.

[13.] *Apoi*, dacă se presupune că ordinea, pusă mai înainte în raport cu nimicul, rămâne afirmată, după cum este în accepția: creatura a fost făcută din nimic, adică a fost făcută în urma nimicului: această

absolute, sed ordo multiplex est: scilicet durationis et naturae. Si igitur ex communi et universali non sequitur proprium et particulare, non esset necessarium ut propter hoc quod creatura dicitur esse post nihil, prius duratione fuerit nihil, et postea fuerit aliquid: sed sufficit, si prius natura sit nihil quam ens; prius enim naturaliter inest unicuique quod convenit sibi in se, quam quod ex alio habetur, esse autem non habet creatura nisi ab alio; sibi autem relicta in se considerata nihil est: unde prius naturaliter est sibi nihilum quam esse.

[14.] Nec oportet quod propter hoc sit simul nihil et ens, quia duratione non praecedit: non enim ponitur, si creatura semper fuit, ut in aliquo tempore nihil sit: sed ponitur quod natura eius talis esset quod esset nihil, si sibi relinqueretur; ut si dicamus aerem semper illuminatum fuisse a sole, oportebit dicere, quod aer factus est lucidus a sole, et quia omne quod fit, ex incontingenti fit, idest ex eo quod non contingit simul esse cum eo quod dicitur fieri; oportebit dicere quod sit factus lucidus ex non lucido, vel ex tenebroso; non ita quod umquam fuerit non lucidus vel tenebrosus, sed quia esset talis, si eum sibi sol relinqueret. Et hoc expressius patet in stellis et orbibus quae semper illuminantur a sole.

[15.] Sic ergo patet quod in hoc quod dicitur, aliquid esse factum et nunquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnantia. Si enim esset aliqua, mirum est quomodo **Augustinus** eam non vidit: quia hoc esset efficacissima via ad improbandum aeternitatem mundi, cum tamen ipse multis rationibus impugnet aeternitatem mundi in undecimo et duodecimo *De civitate Dei*, hanc etiam viam omnino praetermittit? Quinimmo videtur innuere quod non sit ibi repugnantia intellectuum: unde dicit decimo *De civitate Dei*, XXXI capitulo, de **platonicis** loquens: „*id quomodo intelligant, invenerunt non esse hoc, scilicet temporis, sed substitutionis initium. Sic enim, inquiunt, si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper ei subesset vestigium, quod tamen vestigium a calcante factum nemo dubitaret; nec alterum altero prius esset, quamvis alterum ab altero factum esset; sic, inquiunt, et mundus et dii in illo creati semper fuerunt, semper existente qui fecit; et tamen facti sunt*". Nec unquam dicit hoc non

exprimare este produsă în sens absolut în urma ordinii[8]. Însă ordinea are sens multiplu, adică a duratei și a naturii. Dacă, prin urmare, din comun și din universal nu rezultă propriul și particularul, nu ar fi necesar ca, datorită faptului că se spune despre o creatură că este făcută în urma nimicului, să fi fost în durată mai întâi nimicul, iar mai apoi să fi fost ceva: dar este destul, dacă mai întâi natura nu este nimic altceva decât ființă, căci, mai întâi, în mod natural aparține fiecăruia ceea ce își găsește în sine decât ceea ce are de la un altul. Însă creatura nu are ființă decât de la un altul, iar nimic nu este considerat ca rămânând în sine, ceea ce înseamnă că pentru ea este mai natural nimicul decât ființa[9].

[14.] Nici nu trebuie ca din această cauză nimicul și ființa să existe simultan, deoarece nu se precedă în durată: căci nu se consideră, dacă o creatură a fost dintotdeauna, ca ea să fi fost, într-un anumit timp, nimicul: dar se consideră că natura sa ar fi fost de așa fel încât ar fi fost nimicul, dacă s-ar raporta numai la sine, precum, dacă am spune că aerul a fost dintotdeauna iluminat de soare, va trebui să spunem că aerul a fost făcut strălucitor de soare, iar pentru că tot ceea ce se ivește, se ivește din <contrariul> lui[10], adică din cel căruia nu îi este dat să fie simultan cu cel despre care se spune că se ivește, va trebui să se spună atunci că a fost făcut strălucitor din nestrălucitor, ori din întunecos, nu în sensul că nu ar fi existat vreodată nestrălucitorul sau întunecosul, ci pentru că ar fi astfel dacă ar fi îndepărtat soarele. Iar aceasta apare mai clar în cazul stelelor și al planetelor care sunt întotdeauna iluminate de soare[11].

[15.] Căci astfel rezultă că nu a fost înțeleasă nici o contradicție în ceea ce s-a spus, anume că a fost făcut ceva ce nu a mai fost niciodată. Căci dacă ar fi vreuna, este ciudat de ce Augustin nu a văzut-o: deși aceasta ar fi fost cea mai eficientă cale de a respinge eternitatea lumii, totuși el atacă prin multe <alte> argumente eternitatea lumii în *Despre cetatea lui Dumnezeu*, Cărțile a XI-a și a XII-a, dar lasă cu totul de-o parte această cale. Ba mai mult, el pare să arate că aici nu există concepte contradictorii. De aceea spune în *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XI, cap. 31, vorbind despre platonicieni: *„În felul în care înțeleg ei aceasta, ei descoperă nu ființa acestuia, adică a timpului, ci un început al înlocuirii. Căci dacă, zic ei, pasul ar fi fost din eternitate în pulbere, urma i-ar fi stat întotdeauna dedesubt, și totuși nimeni nu s-ar fi îndoit că acea urmă a fost făcută de cel care calcă, și nici nu ar fi fost una înaintea celeilalte, deși una ar fi fost făcută de cealaltă; astfel, spun ei, și lumea și zeii din ea fuseseră creați. Deși Creatorul exista dintotdeauna, ei totuși au fost făcuți"*[12]. Și nici nu spune că

posse intelligi: sed alio modo procedit contra eos. Item dicit undecimo libro, IV capitulo: *„qui autem a Deo quidem mundum factum fatentur, non tamen eum temporis sed suae creationis initium habere, ut modo quodam vix intelligibili semper sit factus: dicunt quidem aliquid"* etc. Causa autem quare est vix intelligibile, tacta est in prima ratione. Mirum est etiam quomodo nobilissimi philosophorum hanc repugnamtiam non viderunt.

[16.] Dicit enim **Augustinus** in eodem libro capitulo V contra illos loquens de quibus in praecedenti auctoritate facta est mentio: *„cum his agimus qui et Deum corporum et omnium naturarum quae non sunt quod ipse, creatorem nobiscum sentiunt"*; de quibus postea subdit: *„isti philosophos ceteros nobilitate et auctoritate vicerunt"*.

[17.] Et hoc etiam patet diligenter consideranti dictum eorum qui posuerunt mundum semper fuisse, quia nihilominus ponunt eum a Deo factum, nihil de hac repugnantia intellectuum percipientes. Ergo illi qui tam subtiliter eam percipiunt, soli sunt homines, et cum illis oritur sapientia. Sed quia quaedam auctoritates videntur pro eis facere, ideo ostendendum est quod praestant eis debile fulcimentum. Dicit enim **Damascenus** I libro VIII capitulo: *„non aptum natum est quod ex non ente ad esse deducitur coaeternum esse ei quod sine principio est et semper est"*.

[18.] Item **Hugo de Sancto Victore** in principio libri sui *De sacramentis* dicit: *„ineffabilis omnipotentiae virtus non potuit aliud praeter se habere coaeternum, quo faciendo iuvaretur"*. Sed harum auctoritatum et similium intellectus patet per hoc quod dicit **Boetius** in ultimo *De consolatione*: *„Non recte quidam, cum audiunt visum* ***Platoni*** *mundum hunc nec habuisse initium temporis, nec habiturum esse defectum, hoc modo conditori conditum mundum fieri coaeternum putant. Aliud enim est per interminabilem vitam duci, quod mundo* ***Plato*** *tribuit; aliud interminabilis vitae totam pariter complexam esse praesentiam, quod divinae mentis esse proprium manifestum est"*.

[19.] Unde patet quod etiam non sequitur quod quidam obiiciunt, scilicet quod: creatura aequaretur Deo in duratione; et quod per hunc modum dicatur, quod nullo modo potest esse aliquid coaeternum Deo, quia scilicet nihil potest esse immutabile nisi solus Deus, patet per hoc quod dicit **Augustinus**, in libro XII *De civitate Dei*, capitulo XV:

aceasta este inintcligibil, ci el se îndreaptă împotriva lor altfel. La fel spune în același loc, Cartea a XI-a, cap. 4: *„Cei care mărturisesc că lumea este creată de Dumnezeu, totuși nu <spun>* [13] *că ea are un început al timpului, ci al creației, așa încât <spun> într-un mod abia inteligibil că ea a fost făcută dintotdeauna...*" etc. Cauza pentru care este cu greu inteligibilă a fost atinsă în primul argument. Căci este ciudat cum cei mai aleși dintre filosofi nu văd această contradicție.

[16.] Augustin spune în aceeași Carte la capitolul 5 vorbind împotriva celor despre a căror autoritate s-a făcut o mențiune în cele de mai sus: *„deoarece noi vorbim despre cei care îi țin laolaltă pe creatorul nostru cu Dumnezeul corpurilor*[14] *și al tuturor naturilor care nu sunt ceea ce este el însuși"*; iar despre acestea el adaugă mai jos: *„aceștia îi întrec pe ceilalți filosofi prin nobilitate și autoritate"*.

[17.] Iar pentru cel care ia în seamă cu atenție cuvintele celor care consideră că lumea este dintotdeauna, reiese că ei nu consideră cu nimic mai puțin că ea a fost creată de Dumnezeu, însă nu percep din cauza unor concepte contradictorii. Prin urmare ei, care percep aceasta cu atât de multă finețe, nu sunt decât oameni, iar o dată cu ei se naște înțelepciunea. Dar pentru că anumite autorități par să aducă <argumente> acestora, se cuvine arătat că ei le oferă un sprijin precar. Căci Damaschin spune în *<Dogmatica>* Cartea I, cap. 8: *„cel care a fost adus de la neființă la ființă nu s-a născut pregătit pentru a fi coetern celui care este fără început și care există pururea"*[15].

[18.] La fel, Hugo de Saint Victor spune la începutul cărții sale *Despre Sacramente: „virtutea inefabilei atotputernicii nu a putut să aibă ceva coetern în afara sa însuși, de care să se bucure făcându-l"*[16]. Dar înțelesul autorității acestora și al altora rezultă prin ceea ce spune Boetius în ultima carte din *Despre mângâierile <filosofiei>: „Pe nedrept unii, de îndată ce aud ideea lui Platon că lumea aceasta nu a avut un început al timpului și nici nu va avea un sfârșit, consideră că în acest fel lumea întemeiată este coeternă întemeietorului ei. Căci una este a fi dus prin viața care nu se termină, altceva <înseamnă> a fi cuprins de prezentul unei vieți interminabile, cu totul asemenea celei care în mod evident este proprie minții divine"*[17].

[19.] De unde reiese că este irelevantă obiecția unora, și anume că Dumnezeu este egalat de creatură în durată, iar faptul că se spune astfel că nu se poate nicidecum să existe ceva coetern lui Dumnezeu, adică deoarece nimic nu poate fi neschimbător, decât singur Dumnezeu, rezultă din ceea ce spune Augustin, în *Despre cetatea lui Dumnezeu*,

„Tempus, quoniam mutabilitate transcurrit, aeternitati immutabili non potest esse coaeternum. Ac per hoc etiam si immortalitas angelorum non transit in tempore, nec praeterita est quasi iam non sit, nec futura quasi nondum sit; tamen eorum motus, quibus tempora peraguntur, ex futuro in praeteritum transeunt. Et ideo creatori, in cuius motu dicendum non est vel fuisse quod iam non sit, vel futurum esse quod nondum sit, coaeterni esse non possunt". Similiter etiam dicit octavo *Super genesim*: *„Quia omnino incommutabilis est illa natura trinitatis, ob hoc ita aeterna est ut ei aliquid coaeternum esse non possit"*. Consimilia verba dicit in undecimo *Confessionum*.

[20.] Addunt etiam pro se rationes quas etiam **philosophi** tetigerunt et eas solverunt; inter quas illa est difficilior quae est de infinitate animarum: quia si mundus semper fuit, necesse est modo infinitas animas esse. Sed haec ratio non est ad propositum, quia Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus, vel tunc homines facere quando fecit, etiam si totum mundum fecisset ab aeterno; et sic non remanerent post corpora animae infinitae. Et praeterea non est adhuc demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita actu.

[21.] Aliae etiam rationes sunt a quarum responsione supersedeo ad praesens, tum quia eis alibi responsum est, tum quia quaedam earum sunt adeo debiles quod sua debilitate contrariae parti videntur probabilitatem afferre.

XII, cap. 15: *„Timpul, deoarece se scurge prin posibilitatea schimbării, nu poate fi coetern neschimbătoarei eternități. Iar prin aceasta, deși nemurirea îngerilor nu trece în timp, nici ceea ce a trecut nu este ca și cum nu ar fi fost, nici ceea ce urmează să fie ca și cum nu ar fi fost încă, totuși mișcarea celor care străbat timpurile trece de la viitor către trecut. De aceea ei nu pot fi coeterni Creatorului, în a cărui mișcare se cuvine spus că nu este sau nu a fost ceea ce mai este, sau nu urmează să fie ceea ce încă nu este"*. În același fel spune în Cartea a VIII-a a *Comentariului la Geneză*: *„Fiindcă acea natură a treimii este cu totul schimbătoare, nimic nu poate fi etern astfel încât să-i fie ei coetern"*. Cu vorbe asemănătoare se exprimă în *Confesiuni*, XI.

[20.] Ei[18] adaugă în favoarea lor argumente pe care chiar filosofii le-au atins și le-au respins, între care mai dificilă este aceea care se referă la infinitatea sufletelor: deoarece, dacă lumea era dintotdeauna, este necesar ca, într-un fel, sufletele să fie infinite[19]. Dar un asemenea raționament nu se cuvine propus, deoarece Dumnezeu putea face lumea fără oameni și fără suflete, fie să fi făcut oamenii atunci când i-a făcut, chiar dacă lumea ar fi făcut-o din veșnicie, iar astfel nu ar fi rămas în urma corpurilor suflete infinite[20]. Și apoi nu este deocamdată demonstrat faptul că Dumnezeu nu poate face ca ele să fie infinite în act.

[21.] Altor argumente mă abțin în prezent să le dau un răspuns, fie pentru că li s-a răspuns în altă parte, fie pentru că ele sunt atât de fragile încât par, din cauza slăbiciunii lor, să poarte probabilitatea în partea contrară.

Magistri Sigeri de Brabantia

De aeternitate mundi

<Introductio>

Propter quamdam rationem quae ab aliquibus demonstratio esse creditur eius quod species humana esse incepit cum penitus non praefuisset, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium, quaeritur utrum species humana esse inceperit cum penitus non praefuisset, et universaliter quaelibet species generabilium et corruptibilium, secundum viam **Philosophi** procedendo.

Ratio autem dicta potest formari dupliciter.

Primo sic, ut evidentior appareat. Species illa, cuius quodlibet individuum esse incepit cum non praefuisset, nova est et esse incepit, cum penitus et universaliter non praefuisset. Species autem humana talis est, et universaliter species omnium individuorum generabilium et corruptibilium, quod quodlibet individuum huiusmodi specierum esse incepit cum non praefuisset. Ergo et quaelibet species talium nova est et esse inchoavit cum penitus non praefuisset. Huius rationis minor evidenter apparet. Maior autem sic declaratur: species nec esse nec causari habet nisi in singulari vel singularibus; si ergo quodlibet individuum specierum generabilium et corruptibilium causatum est cum non praefuisset, et species ipsorum, ut videtur, talis erit.

Secundo potest formari ratio iam dicta in modo quo ab aliquibus formatur sic. Universalia, sicut non habent esse nisi in singularibus vel singulari, ita nec causari. Nunc autem omne ens est a Deo causatum. Cum igitur homo sit causatum a Deo, quia est aliquod ens mundi, oportet quod in aliquo determinato individuo in esse exierit, sicut caelum et quaelibet alia a Deo causata. Quod si homo non habet individuum sempiternum, sicut est hoc caelum sensibile secundum

Magistrul Siger din Brabant

Despre eternitatea lumii

<Introducere>

Datorită unui anumit raționament, pentru care unii[1] cred că există o demonstrație, anume că specia umană a început să existe deși nu exista mai înainte deloc și, în sens universal, speciile tuturor indivizilor supuși generării și pieirii, se va cerceta dacă specia umană începuse să existe deși nu exista mai înainte deloc și, în sens universal, toate speciile supuse nașterii și pieirii, urmând calea Filosofului.

Numitul raționament se poate forma în două feluri.

Mai întâi, în așa fel încât să pară mai evident. Acea specie, ai cărei indivizi au început fiecare să existe deși mai înainte nu existaseră, este nouă și a început să existe deși mai înainte nu existase, în sens universal, deloc. Specia umană însă este de acest fel, și în sens universal speciile tuturor celor supuse nașterii și pieirii ale căror indivizi au început fiecare să existe, deși mai înainte nu erau. Prin urmare, fiecare specie de acest fel este nouă și a început să existe deși mai înainte nu exista. Minora acestui raționament apare cu evidență. Majora însă se explică astfel: speciile nici nu au ființă și nici nu sunt cauzate decât în ceva singular sau în cele singulare: așadar, dacă fiecare dintre indivizii speciilor supuse generării și pieirii este cauzat, deși nu a preexistat, atunci și speciile lor, după cât se pare, vor fi la fel[2].

În al doilea rând, numitul raționament poate fi format așa cum îl formulează alții. Universaliile, după cum ele nu au ființă decât în cele singulare sau în ceva singular, tot astfel ele nu sunt cauzate. Totuși, orice ființă este cauzată de Dumnezeu. Așadar, pentru că omul este cauzat de Dumnezeu, deoarece el este o ființă care aparține lumii, este necesar ca el să se ivească în ființă într-un individ determinat, asemeni cerului și tuturor celor cauzate de Dumnezeu. Deși omul nu are <ființă> individuală eternă, așa cum este cerul sensibil[3] după opinia

philosophos, tunc species humana erit a Deo causata sic, quod esse incepit cum penitus non praefuisset.

Quamquam autem haec ratio sit facilis ad solvendum, cum seipsam impediat, quia tamen materiam consideratione dignam tangit, aliquantulum ipsam tractare intendimus. Proponimus autem ad praesens circa ipsam quattuor esse dicenda. Primum erit qualiter species humana, et universaliter quaecumque alia generabilium, causata sit. Secundum, primo consequens, est responsio ad rationem praedictam, qualitercumque formetur. Tertium, quia praedicta ratio accipit universalia esse in singularibus, utrum hoc et qualiter habeat veritatem. Quartum erit, quia speciem aliquam ponere incipere esse, cum penitus non praefuisset, sequitur potentiam actum duratione praecedere, secundum viam philosophiae dicendum erit quid istorum alterum duratione praecedat, nam et hoc in se difficultatem habet.

<Capitulum I>
<Qualiter species humana, et universaliter quaecumque alia generabilium et corruptibilium, causata sit>

De primo sciendum est quod secundum **philosophos** species humana non est causata nisi per generationem. Cuius ratio est quia universaliter quorum esse est in materia, quae ad formam est in potentia, facta sunt generatione, quae quidem eorum est per se vel per accidens. Ex hoc autem quod species humana causata est a Deo per generationem, sequitur eam non immediate ab eo processisse. Species vero humana, et universaliter quorumcumque species est in materia, licet facta sit per generationem, non tamen est generata per se, sed tantum per accidens.

Per se non, quia si quis attendat ad ea quae fiunt universaliter, omne quod fit, fit ex materia hac, individuali et determinata. Licet enim rationes et scientiae sint circa universalia, operationes tamen sunt circa singularia. Nunc autem ad rationem speciei non pertinet determinata materia, et ideo non generatur per se. Et est, apud **Aristotelem** *septimo Metaphysicae*, eadem ratio quare non generatur forma per se, et compositum quod est species. Et dico speciem compositam, nam sicut Callias de sua ratione est haec anima in hoc corpore, ita animal est anima in corpore. Ratio autem communis formae et speciei, quod non

filosofilor[4], totuși specia umană va fi cauzată de Dumnezeu în așa fel încât să înceapă să existe, deși mai înainte nu existase.

Chiar dacă acest raționament este ușor de respins, fiindcă el se împiedică în sine, noi am dori să-l discutăm puțin, deoarece ia în considerare un domeniu important. Suntem de părere că în cazul de față se cuvin spuse patru lucruri. Primul va fi în ce fel este cauzată specia umană și oricare alta, în sens universal, supusă generării și pieirii. Cel de-al doilea, urmând prima <problemă>, este răspunsul la raționamentul mai înainte rostit, în orice fel s-ar forma el. În al treilea rând, deoarece raționamentul de mai sus presupune că universaliile se află în singulare, <se va cerceta> dacă acest lucru este adevărat. Întrucât din faptul că ei consideră că o anume specie începe să existe, deși mai înainte nu fusese, rezultă că potența precedă în durată actul, trebuie spus în al patrulea rând care dintre acestea îl precedă pe celălalt în durată, căci și acest lucru are în sine o dificultate.

<Capitolul 1>
<Cum sunt cauzate specia umană și în sens universal toate cele supuse generării și pieirii>

În privința primei <chestiuni>, trebuie cunoscut faptul că specia umană, potrivit filosofilor, nu este cauzată decât prin generare. Motivul acestui fapt este că, în general, ființa celor ce se află într-o materie care este în potență față de formă a fost făcută prin generare, lucru care se petrece fie în sine, fie prin accident. Însă din faptul că specia umană este cauzată de Dumnezeu prin generare rezultă că ea nu a provenit nemediat din el[5]. Căci specia umană și în general specia tuturor celor care se află în materie, deși este făcută prin generare, totuși nu este generată prin sine, ci numai prin accident.

Nu prin sine, deoarece, dacă cineva ia seama la cele ce se ivesc în sens universal, ele se ivesc dintr-o materie individuală determinată. Deși există raționamente și științe privind universalele, totuși operațiile privesc singularele. Acum însă materia determinată nu privește rațiunea speciei și, de aceea, ea nu este generată prin sine. Și, potrivit lui Aristotel în *Metafizica*, VII[6], aceeași rațiune există atât pentru faptul că forma nu este generată prin sine, cât și pentru compusul care este specie. Iar eu spun că o specie este compusă, căci după cum Callias, cât privește rațiunea lui <de a fi>, este acest suflet în acest corp, tot astfel însuflețitul este un suflet într-un corp[7]. Însă rațiunea comună formei și speciei, care nu se

generantur per se, est quia ad neutrius rationem pertinet signata materia ex qua fit generatio per se, per eius transmutationem de non esse ad esse, seu de privatione ad formam.

Species autem humana, quamquam non sit generata per se, est tamen generata per accidens. Quod sic contingit. Si homo, sicut abstractus est ratione ab individuali materia seu individuo, sic et esset abstractus in esse, tunc, sicut non generatur per se, ita nec per accidens. Sed quia homo in esse suo est hic homo, Socrates vel Plato, et Socrates est homo, idcirco, generato Socrate, generatur et homo; sicut dicit **Aristoteles**, *septimo Metaphysicae*, quod generans aeneam sphaeram generat sphaeram, quia aenea sphaera, sphaera est. Et quia, sicut Socrates est homo, ita et Plato, et sic de aliis, hinc est quod homo generatur per generationem cuiuslibet individui, et non unius determinati tantum.

Sic igitur ex iam dictis patet qualiter species humana a **philosophis** ponitur sempiterna et nihilominus causata: non enim sic, quia abstracte ab individuis existat sempiterna et sic causata; nec etiam est sempiterna causata quia existat in aliquo individuo sempiterno causato, sicut species caeli vel intelligentiae; sed quia in individuis humanae speciei unum generatur ante aliud in sempiternum, et species habet esse et causari per esse et causationem cuiuslibet individui.

Hinc est quod species humana, secundum **philosophos**, semper est, nec esse incepit cum penitus non praefuisset. Dicere enim quod ipsa esse inceperit, cum penitus non praefuisset, est dicere quod aliquod eius individuum esse inceperit ante quod non fuerit aliud individuum illius speciei. Et cum species humana non aliter causata sit, secundum **philosophos**, nisi quia generata per generationem individui ante individuum, ipsa esse incepit, cum universaliter omne generatum esse incipiat; incipit tamen esse cum esset et praefuisset. Homo enim esse incipit per generationem Socratis, est tamen per esse Platonis prius generati. Ista enim circa universale non repugnant, sicut nec circa hominem currere et non currere, immo homo currit per Socratem et non currit per Platonem. Ex quo tamen Socrates currit, non est verum dicere quod homo penitus et universaliter non currat. Sic etiam, quamvis, Socrate generato, homo esse incipiat, non est dicere quod sic incipiat quod penitus non praefuisset.

generează prin sine, este astfel încât materia desemnată, din care are loc generarea prin sine, prin preschimbarea ei de la neființă la ființă sau de la privație la formă, nu se referă la rațiunea nici uneia <dintre ele>.

Dar specia umană, deși nu este generată prin sine, este totuși generată prin accident. Acest lucru are loc astfel. Dacă omul, după cum a fost el abstras de rațiune din materia individuală sau din individ, ar fi astfel abstras și în ființă, atunci, precum el nu este generat prin sine, tot astfel el nu <ar fi generat> nici prin accident. Dar pentru că omul în ființa sa este omul acesta, Socrate sau Platon, iar Socrate este om, când este generat Socrate, este generat și omul. După cum spune Aristotel în *Metafizica*, VII, cel care produce o sferă de aramă, produce o sferă, deoarece o sferă de aramă este o sferă[8]. Și pentru că Platon este un om ca și Socrate, și tot așa și despre alții, rezultă de aici că omul este generat prin generarea fiecărui individ și nu numai a unuia singur.

Prin urmare rezultă astfel din cele spuse în ce fel a fost considerată de filosofi specia umană ca fiind eternă și întru nimic mai puțin cauzată: nu în sensul că ea există abstrasă din indivizi în mod etern și totuși cauzată, și nici în sensul că ar exista etern cauzată într-un anume individ etern cauzat, așa cum se întâmplă cu speciile cerului și ale inteligenței[9]; ci întrucât în specia indivizilor umani unul este generat înaintea altuia în eternitate, iar specia are ființă și este cauzată prin ființa și cauzarea fiecărui individ.

Rezultă de aici că specia umană, potrivit filosofilor, este eternă și nici nu a început să fie, deși ea nu era deloc. Căci a spune că ea însăși a început să existe, deși ea nu era deloc mai înainte, înseamnă a spune că vreunul dintre indivizii ei începuse să existe înainte ca un alt individ al aceleiași specii să fi existat. Iar pentru că specia umană nu este în alt fel cauzată, potrivit filosofilor, decât întrucât a fost generată prin generarea unui individ înaintea altuia, atunci când în sens universal a început să existe orice <lucru> generat; ea începe să fie, deși exista și preexista. Căci omul începe să fie prin generarea lui Socrate, generată mai întâi, dar el totuși este prin ființa lui Platon[10]. Acestea nu sunt contradictorii ca universale, după cum nici în ceea ce privește omul care aleargă și nu aleargă, ba chiar omul aleargă prin Socrate și nu aleargă prin Platon. Din faptul că totuși Socrate aleargă nu este adevărat să se spună că omul întru totul și în sens universal nu aleargă. Căci astfel, deși omul începe să fie de îndată ce s-a născut Socrate, nu trebuie spus că începe să fie ceea ce nu preexista deloc.

<Capitulum II>
<Responsio ad ponentem quod species humana nova est et esse incepit cum penitus non praefuisset>

Ex praedictis apparet secundum superius propositorum, solutio videlicet ad praedictam rationem. Et primo dicendum ad eam ut sub forma prima proponitur, negando propositionem dicentem quod species illa nova est, et esse incepit cum penitus non praefuisset, cuius individuum quodlibet esse incepit cum non praefuisset. Quia, licet nullum sit hominis individuum quin esse inceperit cum non praefuisset, nullum tamen individuum eius esse incepit quin aliud praefuisset, secundum **philosophos**. Species autem non habet esse tantum per esse unius sui individui, sed et cuiuslibet alterius. Et ideo, secundum eos, species humana non incepit esse cum penitus non praefuisset. Speciei enim in esse inceptio non solum est ex cuiuslibet eius individui inceptione, cum non praefuisset, sed alicuius eius individui, cum nec ipsum nec aliud illius speciei individuum praefuisset.

Et est ratio dicta similis rationi qua dubitat **Aristoteles**, *quarto Physicorum*, si tempus praeteritum finitum sit. Omne enim tempus praeteritum, sive propinquum sive remotum, est aliquod tunc; et quodlibet tunc distantiam habet terminatam ad praesens nunc; ergo totum tempus praeteritum est finitum. Utraque vero propositionum praedictarum apparet ex ratione ipsius „tunc" quam docet **Philosophus** *quarto Physicorum*. Huius autem rationis solutio apud **Aristotelem** est quod, licetquodlibet tunc sit finitum,quia tamen in tempore est accipere tunc ante tunc in infinitum, ideo non totum tempus praeteritum est finitum. Compositum enim ex finitis quantitate, numero autem infinitis, infinitum habet esse. Sic etiam, licet nullum sit hominis individuum quin esse inceperit cum non praefuisset, quia tamenindividuum est ante individuum in infinitum, secundum **philosophos**, ideo homo, secundum eos, esse non incepit cum penitus non praefuisset, sicut nec tempus. Et est simile, quia, sicut tempus praeteritum habet esse per quodcumque tunc, sic et species per esse cuiuscumque individui.

Ad formam autem rationis ut secundo modo proponitur, dicendum concedendo quod universale nec habet esse nec causari nisi in singularibus, et quod omne ens a Deo causatum est, necnon hominem esse aliquod ens mundi et a Deo causatum. Sed cum infertur: ergo

<Capitolul 2>
<Răspunsul la argumentul care consideră că specia umană este nouă și a început să existe, deși nu preexista deloc>

Din cele spuse mai înainte și cele propuse mai sus, rezultă limpede soluția raționamentului mai înainte rostit. Și mai întâi se cuvine răspuns la ceea ce se propune în prima formă, negând propoziția care spune că acea specie este nouă și că ea a început să fie deși încă nu era, <și> dintre indivizii aceștia fiecare a început să fie, deși nu era încă. Fiindcă, deși nu există nici un om individual care să nu fi început să existe, deși nu era încă, totuși nici un individ al acelei <specii> nu a început să existe mai înainte ca un altul să nu fi preexistat, potrivit filosofilor. Dar specia nu are ființă numai prin ființa unuia din indivizii ei, ci prin a oricărui altuia. Și apoi, potrivit lor, specia umană nu a început să existe, deși ea nu preexista. Căci începutul în ființă al speciei nu are loc numai o dată cu începutul în ființă al oricărui individ al ei, deși <acesta> nu preexista, ci al unui individ al său, deși nici el și nici un alt individ al acelei specii nu preexista.

Iar raționamentul rostit este asemănător cu cel pe care îl pune la îndoială Aristotel în *Fizica*, IV[11], dacă timpul trecut este finit. Căci orice timp trecut, fie apropiat fie îndepărtat, este un „atunci", iar orice „atunci" are o distanță determinată față de prezentul „acum". Prin urmare întregul timp trecut este finit. Fiecare dintre propozițiile rostite mai sus apare din rațiunea aceluiași „atunci" pe care îl explică Filosoful în *Fizica*, IV[12]. După Aristotel, soluția acestui raționament este aceea că, deși fiecare „atunci" este finit, totuși trebuie acceptat în timp un „atunci" înainte de un alt „atunci" la nesfârșit și, de aici, nu întregul timp este finit. Fiind așadar compus din <mărimi> finite după cantitate, dar infinite după număr, infinitul are ființă. Iar astfel, deși nu există nici un om care să nu fi început să fie deși încă nu era, totuși un individ există înaintea altuia la infinit, potrivit filosofilor, și de aceea omul, după ei, nu a început să fie deși nu era deloc mai înainte, și, la fel, nici timpul. Și este asemănător, deoarece, după cum timpul trecut are ființă prin fiecare „atunci", tot astfel este specia prin ființa fiecărui individ.

În ceea ce privește cea de-a doua formă a raționamentului se cuvine răspuns, făcând concesia că universalul nici nu are ființă și nici nu este cauzat decât în cele singulare, și că orice ființă este cauzată de Dumnezeu, căci și omul este o ființă din lume și cauzată de Dumnezeu. Dar pentru că se inferează: așadar omul s-a ivit în ființă într-un anumit

homo exivit in esse in aliquo individuo determinato, dicendum est quod haec illatio nulla est ex praemissis, sed seipsam impedit. Accipitur enim primo quod homo non habet esse nisi in singularibus, nec causari, et constat quod qua ratione habet esse et causari per unum, et per alterum. Quare ergo concluditur quod oportet quod homo exierit in esse in aliquo individuo determinato? Immo, secundum **philosophos**, ut patet ex dictis, exivit in esse species humana per accidens, generatione individui ante individuum in infinitum, non in aliquo individuo determinato solum, cum penitus non praefuisset.

Unde mirandum est de sic arguentibus. Cum enim velint arguere speciem humanam incepisse per eius factionem, et non sit per se facta, sed factione individui, ut fatentur, ad ostensionem suae intentionis deberent declarare non esse generatum individuum ante individuum in infinitum. Hoc autem non ostendunt, sed unum falsum supponunt: quod species humana non possit esse facta sempiterna a Deo nisi facta sit in aliquo individuo determinato et aeterno, sicut species caeli facta est aeterna. Et cum in individuis hominis nullum aeternum inveniant, totam speciem incepisse cum penitus non praefuisset demonstrasse putant, frivola ratione decepti. Non conamur autem hic oppositum conclusionis ad quam arguunt ostendere, sed solum suae rationis defectum, qui apparet ex praedictis.

<Capitulum III>
<Utrum universalia sint in particularibus>

Licet autem tertium et quartum superius propositorum non omnino sint necessaria ad nostrum propositum, quia tamen tanguntur ab eis, ut praedictum est, aliquantulum disgredientes de eis dicendum. De tertio igitur est videndum si universalia sint in particularibus, ut accipit praedicta ratio.

Et videtur quod non, cum dicat **Aristoteles** *secundo De anima* universalia in ipsa existere anima, et **Themistius** *ibidem* quod conceptus sunt similia quae universalia, quae in seipsa thesaurizat et colligit anima. Et idem **Themistius**, super principium *De anima*, quod genus est conceptus quidam ex tenui singularium similitudine. Conceptus autem sunt in anima concipiente, quare et universalia, cum sint quidam conceptus.

individ determinat, trebuie spus că această inferență nu reiese deloc din premise, ci se împiedică în sine. Se acceptă mai întâi că omul nu are ființă decât între cele singulare și nu este nici cauzat și rezultă prin ce rațiune are ființă și este cauzat prin unul și prin altul. De ce se conchide așadar că omul este necesar să se ivească în ființă într-un anumit individ determinat? Ba chiar, potrivit filosofilor, așa cum rezultă din cele spuse, specia umană se ivește în ființă prin accident, prin generarea unui individ înaintea altora la infinit, nu numai într-un anume individ determinat, deși acesta nu exista deloc mai înainte.

De aceea trebuie să ne mirăm de cei care argumentează astfel. Deoarece ei doresc să argumenteze că specia umană a început prin facerea ei, și nu a fost făcută prin sine, ci prin facerea unui individ, după cum spun ei pentru a-și susține conceptele, ei ar trebui să declare că nu este generat un individ înaintea altuia la infinit. Ei însă nu arată aceasta, ci susțin ceva fals: că specia umană nu poate fi făcută eternă de Dumnezeu decât dacă ea este făcută într-un anume individ determinat și etern, așa cum specia cerului este făcută eternă. Și pentru că în oamenii individuali ei nu găsesc nimic etern, ei consideră că pot demonstra că întreaga specie a început deși nu era deloc, prinși de un raționament pripit. Nu ne străduim să <găsim> aici opusul concluziei pe care ei încearcă să o arate, ci numai eroarea raționamentului lor, care reiese din cele mai înainte spuse.

<Capitolul 3>
<Dacă universalele se găsesc în particulare>

Chiar dacă cea de-a treia și a patra dintre propozițiile de mai sus nu sunt necesare în totalitate pentru tezele noastre, pentru că totuși ele sunt atinse de acestea, așa cum a fost spus mai sus, se cuvine cercetat câte puțin în privința lor. Așadar, în privința celei de-a treia trebuie văzut dacă universalele se află în particulare, așa cum presupune raționamentul de mai sus.

Și s-ar părea că nu, deoarece Aristotel spune în *Despre suflet*, II[13], că universalele există în sufletul însuși, iar Themistius, în același loc[14], <spune> că conceptele pe care sufletul le strânge și le adăpostește în sine însuși sunt similare[15] universalelor. Și același Themistius, la începutul <comentariului la> *Despre suflet*, <spune> că genul este un anume concept printr-o asemănare firavă cu un singular[16]. Conceptele însă se află în sufletul care le concepe, și de aceea și universalele, pentru că ele sunt niște concepte.

Sed contra: universalia sunt res universales; aliter enim de particularibus non dicerentur; ergo ipsa non sunt intus in anima.

Praeterea, res ipsa universalitati subiecta, homo vel lapis, non est in anima. Intentio etiam universalitatis habet esse in eo quod dicitur et denominatur universale. Quare homo et lapis, cum dicantur universalia, in eis est intentio universalitatis. Aut ergo utrumque, res scilicet et intentio, aut neutrum, est in anima; quod si homo et lapis, secundum id quod sunt, non sunt in anima, videtur quod neque secundum quod universalia.

Solutio. Universale, secundum quod universale, non est substantia, sicut vult **Aristoteles**, *septimo Metaphysicae*. Quod et sic patet: nam ipsum, secundum quod tale, differt a singulari quolibet. Si igitur secundum quod tale, scilicet universale, esset substantia, tunc in substantia differret a quolibet singulari, et utrumque esset substantia in actu, universale sicut et singulare. Actus autem distinguit. Quare essent universalia substantiae distinctae et separatae a particularibus. Propter quod apud **Aristotelem** idem fuit universalia esse substantias, et ipsa a particularibus esse separata.

Quod si universale, secundum quod universale, non est substantia, tunc apparet quod in universali sunt duo, scilicet res quae denominatur universalis, ut homo vel lapis, quae non est in anima, et ipsa intentio universalitatis, quae est in anima; et sic universale, secundum quod tale, non est nisi in anima. Quod sic apparet: non enim aliquid dicitur universale quia communiter et abstracte a particularibus de sua natura, vel opere intellectus, in rerum natura existat; sic enim non de ipsis vere diceretur, cum esset ab eis in esse separatum, nec indigeremus agente intellectu. Intellectus enim agens non dat rebus aliquam abstractionem in esse a materia individuali vel a particularibus, sed tantum secundum intellectum, ipsarum faciendo intellectum abstractum. Sic ergo hominem vel lapidem esse universalia non est nisi ipsa universaliter et abstracte ab individuali materia intelligi, non ipsa sic in rerum natura existere; quod si abstracte intelligi non habent ista, homo, lapis et similia, nisi in anima, tunc igitur ista sunt in anima secundum quod universalia, cum abstractum eorum intellectum in rebus non existere sit manifestum.

Quod etiam in simili videre contingit. Res enim aliqua dicitur intellecta quia sibi accidit esse intellectam sive intelligi; unde, licet ipsa res, secundum id ipsum quod est, sit extra animam, secundum tamen

Dar dimpotrivă: universalele sunt lucruri universale, căci altminteri ele nu s-ar spune despre particulare, prin urmare ele nu sunt înăuntrul sufletului.

Apoi, obiectele supuse universalității, omul sau piatra, nu se află în suflet. Iar conceptul universalității are ființă în ceea ce se numește și se desemnează ca universal. De aceea, atunci când omul și piatra sunt numiți ca universali, se află în ei conceptul universalității. Atunci, sau fiecare dintre ei se află în suflet, adică obiectul și conceptul, fie nici unul, chiar dacă omul și piatra, potrivit cu ceea ce ele sunt, nu se află în suflet, s-ar părea că <nu sunt în suflet> nici ca universale.

Soluție. Universalul ca universal nu este o substanță, așa cum consideră și Aristotel în *Metafizica*, VII[17]. Ceea ce rezultă și astfel: acesta, după cum este el, se deosebește de orice singular. Prin urmare dacă, așa cum este el, deci ca universal, ar fi o substanță, atunci el s-ar deosebi în substanță de fiecare singular, și fiecare ar fi o substanță în act, atât ca universal, cât și ca particular. Dar <atunci> actul <lor> se deosebește. De aceea substanțele universale ar fi distincte și separate de cele particulare. Din acest motiv, pentru Aristotel era totuna ca universalele să fie substanțe și să fie ele însele separate de cele particulare[18].

Chiar dacă universalul ca universal nu este o substanță, totuși reiese că în universal există două <realități>, adică lucrul care este denumit universal, așa ca omul sau piatra, care nu se află în suflet, și conceptul însuși al universalității, care este în suflet; și astfel universalul ca atare nu se află decât în suflet. Ceea ce reiese astfel: un <lucru> nu este numit universal pentru că există în natura lucrurilor în sens comun și abstras din cele particulare de natura sa sau de operația intelectului, căci astfel nu s-ar vorbi despre ele însele cu adevărat, deoarece ar fi în ființă separată de ele, și nici nu am avea nevoie de intelectul agent. Căci intelectul agent nu oferă lucrurilor o anumită abstracțiune în ființă de la materia individuală sau de la cele particulare, ci numai potrivit înțelesului, făcându-le pe acestea înțelesuri abstracte. Așadar nu înseamnă că omul sau piatra sunt universale decât dacă ele sunt înțelese abstrase din materia individuală, dar nu în sensul că ele există astfel în natura lucrurilor ca atare. Chiar dacă acestea sunt înțelese în sens abstract, omul, piatra și cele asemănătoare nu au <universalitate> decât în suflet. Ele sunt așadar în suflet ca universale, deoarece este evident că înțelesul lor abstract nu există în lucruri.

Acest fapt îl regăsim și în <altele> asemănătoare. Căci se spune despre un lucru că este înțeles deoarece i se întâmplă să devină un înțeles sau să fie înțeles, de aceea, deși lucrul însuși, după cum este el,

quod intellecta, hoc est quantum ad eius esse intellectum, non est nisi in anima. Quod si universalia esse universalia est ipsa sic intelligi, videlicet abstracte et communiter a particularibus, tunc, secundum quod talia, non sunt nisi in anima. Et hoc est quod dicit **Averroes**, super *tertium De anima*, quod universalia, secundum quod universalia, sunt intellecta tantum. Intellecta autem, secundum quod intellecta, hoc est, quantum ad eorum esse intellectum, sunt in anima tantum. Unde et **Themistius**, secundum quod praedictum est, dicit universalia esse conceptus.

Est autem attendendum quod intellectus abstractus et communis alicuius naturae, quamquam sit commune quid, videlicet communis particularium intellectus, tamen non est commune de ipsis praedicabile eo quod abstractum esse habet ab eisdem, sed ipsum quod abstracte communiterque intelligitur et per consequens sic dicitur seu significatur, de particularibus apte praedicatur, cum talis natura in rebus existat. Et sic, quia huiusmodi communiter et abstracte intelliguntur, non sic autem sunt, ideo non secundum intentiones generis atque speciei de praedictis praedicantur.

Est etiam intelligendum quod non est necesse ipsum universale in actu sic prius esse quam intelligatur, eo quod universale in actu est actu intelligibile. Intelligibilis autem in actu et intellectivi unus est actus, sicut activi et passivi motus unus, licet esse sit alterum. Sed intelligibile in potentia bene praecedit eius intellectum; sic autem non est universale nisi in potentia tantum. Propter quod non oportet universale habere esse universale antequam ipsum intellectu concipiatur, nisi in potentia tantum.

Quosdam tamen vidimus huius dicti contrarium hac dixisse ratione, quoniam ipsam intelligendi operationem naturali ordine praecedere videtur obiectum illam causans. Nunc autem universale, secundum quod universale, motivum est intellectus tamquam obiectum intelligendi causans actum. Propter quod illis visum est quod universale non est tale ex eo ipso quod sic intelligatur, immo quod naturali ordine existat universale ante suum sic esse intellectum, causa illius suimet intellectus.

Huius autem rationis solutio sic apparet. Illa enim ex quibus actus intellectivi intelligibilisque causatur quod quidem intellectum est intellectus in actu, sunt phantasmata et intellectus agens, quae ordine

se află în afara sufletului, totuși ca și înțeles, adică în ceea ce privește ființa sa înțeleasă, nu se află decât în suflet. Căci dacă faptul că universaliile sunt universalii înseamnă că ele sunt înțelese astfel, adică în sens comun și abstras din particulare, atunci, potrivit cu cele ce sunt de acest fel, ele nu sunt decât în suflet. Și aceasta este ceea ce spune Averroes, în <comentariul> său la *Despre suflet*, III[19], că universalele, după cum sunt ele universale, sunt doar înțelesuri. Înțelesurile însă ca înțelesuri, adică în ceea ce privește ființa lor de înțelesuri, se află numai în suflet. De aceea spune și Themistius, așa cum s-a zis mai înainte, că universaliile sunt concepte[20].

Se cuvine dată atenție faptului că înțelesul abstract și comun al unei anumite naturi, deși este ceva comun, adică un înțeles comun al celor particulare, totuși nu este comun celor care sunt predicabile și care au ființă abstractă de la ele, ci chiar ceea ce se înțelege în sens comun și abstract, și, prin urmare, se rostește sau se semnifică astfel este predicat în mod corect despre particulare, deoarece există în lucruri o asemenea natură. Și așa, dacă ele sunt înțelese în sens comun și abstract în acest fel, dar ele nu sunt așa, atunci ele nu sunt predicate potrivit conceptelor genului și speciei, despre cele spuse anterior.

Trebuie apoi înțeles că nu este necesar ca universalul însuși în act să fie astfel mai înainte de a fi înțeles, pentru că universalul în act este inteligibil în act. Dar există un act unic pentru inteligibilul în act și pentru <puterea de> înțelegere, după cum activul și pasivul au o mișcare comună, chiar dacă ele se deosebesc. Dar inteligibilul în potență precede cu mult înțelesul său, căci astfel el nu este universal decât în potență. De aceea, nu trebuie ca universalul să aibă ființă universală, altfel decât în potență, mai înainte ca el însuși să fie conceput de intelect.

Îi vedem totuși pe unii că au spus prin acest raționament contrariul celor spuse, deoarece operația însăși a înțelegerii pare să preceadă în ordine naturală obiectul căruia îi este cauză. Acum însă universalul ca universal este un motor al intelectului ca și obiectul înțelegerii care cauzează actul. De aceea lor li s-a părut că universalul nu este astfel din faptul că este înțeles astfel, ba chiar că universalul există printr-o ordine naturală înaintea înțelesului său, <deși este> cauză a acelui înțeles al său.

Soluția acestui raționament reiese astfel. Cele care sunt cauză a actului înțelegătorului și al inteligibilului, care a fost înțeles ca intelect în act, sunt imaginile și intelectul activ[21], care precedă printr-o ordine

naturali actum illum antecedunt. Qualiter autem ista duo concurrant ad causandum actum intelligendi, super *tertium De anima* requiratur quid ibidem diximus. Sec hic nobis dicendum est quod universale non est universale ante conceptum et actum intelligendi, saltem prout est agentis iste actus, nam intellectus rei qui est in possibili, cum sit possibilis sicut subiecti, est ipsius agentis ut efficientis. Unde universale non habet formaliter quod ipsum sit tale a natura quae causat actum intelligendi, sed, ut prius dictum est, hic conceptus et actus est unde universale habet quod sit tale. Sic ergo universalia, secundum quod talia, tantum sunt in anima, propter quod nec per se, nec etiam per accidens, secundum quod talia, generantur a natura. Illa vero natura quae universaliter intelligitur, et per consequens dicitur, in particularibus est et per accidens generatur.

Ad primum *in oppositum* dicendum quod universalia esse res universales potest intelligi dupliciter: vel quia universaliter existant, vel quia universaliter intelligantur. Universalia autem non sunt res universales primo modo, scilicet sic quod universaliter in rerum natura existant: tunc enim non essent conceptus animae. Sed sunt ipsa res universales modo secundo, hoc est, universaliter et abstracte intellectae. Propter quod universalia, secundum quod huiusmodi, quia conceptus sunt, de particularibus in quantum talia non dicuntur. Non enim intentio speciei vel generis de ipsis dicitur, sed ipsa natura, quae sic intelligitur, secundum id quod est in se accepta, in anima non est et de particularibus dicitur.

Ad aliud dicendum quod res bene denominatur ab aliquo non in re ipsa existente. Denominatur enim intellecta ab eius intellectu, qui non est in ea, sed in anima. Sic et denominatur universalis ab universali et abstracto eius intellectu, qui quidem est in anima, non autem in re ipsa.

<Capitulum IV>
<Utrum actus duratione vel tempore praecedat potentiam>

Consequenter de quarto videndum est. Manifestum autem est actum ipsam potentiam ratione praecedere, nam et potentia per actum definitur, ut aedificatorem dicimus aedificare potentem. Actus nihilominus secundario potentia prior est substantia et perfectione in

naturală acel act. În ce fel se întrec acestea două pentru a sta drept cauză actului înțelegerii se cercetează în <comentariul nostru> la *Despre suflet*, III, ceea ce am spus în același loc[22]. Dar aici se cuvine să spunem că universalul nu este universal înaintea conceptului și a actului înțelegerii, cel puțin după cum este acest act al agentului, căci înțelesul lucrului care este cel posibil, deoarece este posibil ca un subiect, este al aceluiași agent ca eficient. De aceea universalul nu poate, în sens formal, să fie astfel el însuși de la natura care cauzează actul înțelegerii, dar, după cum a fost spus mai înainte, acest concept și act este cel de la care universalul primește în sens formal să fie astfel. Așadar universalele ca atare sunt numai în suflet, deoarece nici prin sine, nici prin accident ele nu sunt generate ca atare de natură. Însă acea natură care este înțeleasă în sens universal și prin urmare se rostește, este generată în cele particulare și prin accident.

La primul <contraargument> trebuie spus *împotrivă* că <propoziția> „universaliile sunt lucruri universale" se poate înțelege în două feluri: fie întrucât există în mod universal, fie întrucât sunt înțelese în mod universal. Dar universaliile nu sunt lucruri universale în primul sens, adică în așa fel încât să existe în sens universal în natura lucrurilor: atunci ele nu sunt concepte ale sufletului. Dar ele sunt lucrurile universale însele în cel de-al doilea sens, adică înțelesuri în mod universal și abstract. De aceea, în acest <din urmă> sens, universaliile, deoarece sunt concepte, nu se spun ca atare despre particulare. Iar conceptul de specie și cel de gen nu se rostesc despre ele, ci natura însăși, care este înțeleasă astfel, potrivit cu ceea ce este acceptat în ea, nu se află în suflet, dar se spune despre cele particulare.

La celălalt <contraargument> trebuie spus că lucrul este bine denumit de ceva care nu există în lucrul însuși. Înțelesurile își primesc numele de la intelectul care nu se află în ele, ci în suflet. Tot astfel este denumit universalul de la intelectul universal și abstract care se află în suflet și nu în lucru.

<Capitolul 4>
<Dacă actul precedă potența după durată, adică în timp>

În mod consecvent, să cercetăm a patra <problemă>. Este evident că actul însuși se află înaintea potenței după rațiune, căci și potența este definită prin act, așa cum spunem că un constructor este cel care poate să construiască. În al doilea rând, actul este fără îndoială anterior potenței după substanță și după desăvârșire în același lucru care trece

eodem quod de potentia ad actum procedit. Quae quidem enim generatione. sunt posteriora, substantia et perfectione sunt priora, cum generatio de imperfecto procedat ad perfectum, ut scilicet de potentia ad actum. Est etiam tertio actus prior potentia substantia et perfectione secundum quod ipsa considerantur in diversis. Sunt enim priora corruptibilibus sempiterna, substantia et perfectione. Nihil autem sempiternum, secundum quod tale, est in potentia, sed corruptibilibus est admixta potentia.

Sed, quod hic est dubium, *quaeritur* utrum actus duratione vel tempore praecedat potentiam, aut potentia ipsum actum.

Et videtur quod actus potentiam tempore non praecedat, quia in sempiternis unum tempore vel duratione non est prius altero. Sed cum actus alicuius speciei et potentia ad illum actum secundum speciem considerantur, utrumque sempiternum est. Semper enim est homo in actu, secundum **philosophos**, et semper esse potest. Quare actus, secundum speciem acceptus, potentiam tempore non praecedet.

Praeterea, in his in quibus est accipere unum ex alio circulariter in infinitum, non est quod prius sit tempore; sed sperma est ex homine et homo ex spermate in infinitum, secundum **philosophos**; quare in his non est alterum altero tempore prius. Sicut enim spermate ex quo homo generatur, est alter homo generans prius, sic et hominem generantem, cum et ipse generatus sit, sperma ex quo generatur praecedit.

Praeterea, quod est prius ordine generationis, est prius ordine temporis. Sed potentia priorest actu ordine generationis, cum generatio de potentia ad actum procedat. Quare et ordine temporis.

Praeterea, nulla est ratio, ut videtur, quod actus potentiam tempore praecedat nisi haec, quod potestate ens fit actu per aliquod agens suae speciei existens in actu. Quamvis autem ex hoc sequatur quod actus agentis tempore praecedat actum et perfectionem generati ab illo agente, non tamen ex hoc accidere videtur quod actus generantis tempore praecedat id quod est in potentia ad actum generati. Nec ex hoc etiam actus simpliciter tempore potentiam antecedet, quamquam et aliquis actus aliquam potentiam ad illum actum praecedere videatur. Sicut enim ens in potentia exit in actum per aliquid in actu suae speciei, sic etiam et existens actu in illa specie generatum est ex aliquo

de la potență la act. Cele care sunt posterioare prin generare sunt anterioare după substanță și după desăvârșire, deoarece generarea trece de la nedesăvârșit la desăvârșit, adică de la potență la act. În al treilea rând, actul se află înaintea potenței după substanță și după desăvârșire, după cum ele sunt considerate în cele diverse. Cele eterne sunt anterioare față de cele coruptibile, după substanță și după desăvârșire. Nimic etern ca atare nu se află în potență, ci potența este amestecată cu cele coruptibile[23].

Dar, ceea ce aici prezintă o îndoială, *se va cerceta* dacă actul precedă potența după durată sau timp, sau potența însăși precedă actul.

Și s-ar părea că actul nu precedă potența după timp, deoarece în cele eterne unul nu se află înaintea celuilalt după timp sau durată. Dar pentru că actul unei anumite specii și potența în vederea acelui act se iau în considerare în raport cu acea specie, fiecare dintre ele este eternă. Căci omul în act există întotdeauna, potrivit filosofilor, și întotdeauna poate să existe. Din acest motiv actul, luat în raport cu specia, nu precede potența după timp.

Apoi, în cazul celor care se obțin circular unul din celălalt la infinit, nu există unul care să fie anterior după timp; iar sămânța este din om iar omul din sămânță la infinit, potrivit filosofilor, iar de aceea, în cazul lor, nu este unul anterior celuilalt după timp. Căci după cum în cazul seminței din care este născut omul există un alt om care îl naște mai înainte, tot astfel și omul care l-a născut — deoarece și el însuși este născut — este anterior după sămânța din care este generat.

Apoi, ceea ce este anterior în ordinea generării este anterior și în ordinea timpului. Dar potența este anterioară actului în ordinea generării, pentru că generarea este o trecere de la potență la act. La fel și în ordinea timpului.

Apoi, nu există nici un motiv, după câte s-ar părea, ca actul să preceadă potența după timp, decât acela că ființa în potență trece în act printr-un agent al speciei sale care există în act. Chiar dacă rezultă de aici că actul agentului precedă în timp actul și desăvârșirea celui generat de acel agent, totuși de aici nu pare să rezulte că actul celui care generează precedă în timp ceea ce este în potență față de actul celui generat. Nici de aici <nu rezultă> că actul se află după timp în sine înaintea potenței, chiar dacă și un act pare să preceadă o anumită potență în raport cu acel act. Căci după cum ființa în potență se ivește în act prin ceva din actul speciei sale, tot astfel și cel care există în act în acea specie a fost generat din ceva care există în potență în vederea

existente in potentia ad actum illius speciei, ita quod, sicut illud quod est potentia homo fit actu ab actu homine, sic et homo generans generatur ex priore spermate et potentia homine, sicut etiam qua ratione gallina ovum tempore praecedit et ovum gallinam, sicut vulgus arguit.

In oppositum est **Aristoteles**, *nono Metaphysicae*. Vult enim ibidem quod, quamquam in eodem secundum numerum quod de potentia ad actum procedit, potentia tempore actum antecedat, idem tamen secundum speciem existens in actu potentiam praecedit.

Praeterea, omne existens in potentia educitur in actum per aliquid existens in actu, et tandem deducitur, in ordine moventium, ad movens existens in actu totaliter, quod non prius potestate est aliquid quam actu. Quare, secundum hoc, actus simpliciter tempore videtur praecedere potentiam. Et super hac ratione fundatus fuit egregius **Philosophus**, ut iam in huius dissolutione patebit. Ad evidentiam autem huius quattuor consideranda sunt.

Primum est quod idem numero, aliquando habens esse in potentia et aliquando in actu, prius tempore potest esse quam sit. Sed quia hanc potentiam praecedit actus in alio, cum omne ens in potentia ab eo quod est suae speciei aliquo modo vadat ad actum, ideo non est simpliciter dicere quod potentia tempore actum antecedat.

Secundo considerandum est quod, si tota universitas entium aliquando fuit non ens, sicut voluerunt aliqui poetae, theologi et aliqui naturales, ut dicit **Aristoteles** *duodecimo Metaphysicae*, potentia simpliciter ipsum actum praecederet. Et si etiam aliqua species entis tota, ut species humana, esse incepisset cum numquam actu praefuisset, sicut quidam se putant demonstrasse, potentia ad actum illius speciei simpliciter ipsum praecederet. Sed utrumque eorum est impossibile secundum **Aristotelem**. Quod apparet de primo: si enim tota universitas entium aliquando fuisset in potentia, ita ut nihil in entibus totaliter in actu, semper actu agens et movens, entia et mundus iam non essent nisi in potentia, et materia per se iret ad actum, quod est impossibile. Unde vult **Aristoteles** et suus **Commentator**, *duodecimo Metaphysicae*, quod res tempore infinito quievisse et postea motum esse, est materiam ex se mobilem esse. Secundum etiam apparet esse impossibile; quia enim primum movens et agens semper est actu, non

actului acelei specii, astfel că după cum cel care este om în potență devine în act de la actul omului, tot astfel și omul care generează este generat dintr-o sământă anterioară și din potența omului, după cum din acel motiv găina este înaintea oului iar oul înaintea găinii, după cum se spune în popor[24].

Împotriva acestora este Aristotel, în *Metafizica*, IX[25]. Căci el vrea în acel loc ca, deși în același <lucru> după număr, care trece de la potență la act, potența este anterioară actului după timp, totuși același lucru, după specie, care există în act precedă potența.

Apoi, tot ceea ce există în potență este adus la act prin ceva care există în act, și în cele din urmă este condus, în ordinea celor care se mișcă, la mișcătorul care există întru totul în act, care nu este mai întâi în potență decât în act. De aceea, potrivit cu acesta, actul pare în sine să stea după timp înaintea potenței. Și pe acest raționament s-a sprijinit alesul Filosof, după cum va rezulta din respingerea lui. Pentru a pune în lumină acestea se cuvin rostite patru <lucruri>.

Mai întâi, cel care este același după număr, având uneori ființă în potență și alteori în act, poate fi (după timp) mai înainte de a fi. Dar pentru că actul precedă această potență într-un altul, fiindcă orice ființă în potență trece într-un chip anume în act de la ceea ce ține de specia lui, aceasta nu înseamnă că se poate în sine spune că potența se află în timp înaintea actului.

În al doilea rând, se cuvine luat în considerare faptul că, dacă totalitatea ființelor a fost odată neființă, după cum doriseră anumiți poeți, teologi și unii fizicieni, așa cum spune Aristotel în *Metafizica*, XII[26], atunci potența ar fi stat în sine înaintea actului. Chiar dacă o anumită specie de ființă în întregime, de pildă specia umană, ar fi început să fie deși nu fusese în act, așa cum unii își închipuie că au demonstrat, potența s-ar afla în sine înaintea actului acelei specii. Dar potrivit lui Aristotel, fiecare dintre acestea este un fapt imposibil. Acest lucru rezultă din prima <considerație>: dacă totalitatea ființelor fusese cândva în potență, așa încât nici una <nu se afla> întru totul în act, atunci întotdeauna agentul și mișcătorul ar fi în act, iar ființele și lumea nu ar fi decât în potență, pe când materia ar trece de la sine la act, ceea ce nu se poate întâmpla. De aceea Aristotel[27] și Comentatorul[28] său, în *Metafizica*, XII, susțin că lucrul <care> a stat un timp infinit în repaos, iar apoi a fost mișcat, reprezintă o materie care se mișcă de la sine. Cel de-al doilea fapt reiese ca imposibil: deoarece primul agent și mișcător se află întotdeauna în act, și nu dintr-o putere mai înainte decât dintr-un

prius potestate aliquid quam actu, sequitur quod semper moveat et agat, quaecumque non mediante motu facit, secundum philosophos. Ex hoc autem quod semper est movens et agens, sequitur quod nulla species entis ad actum procedit quin prius praecesserit, ita quod eadem specie quae fuerunt circulariter revertuntur, et opiniones, et leges, et religiones, et alia, ut circulent inferiora ex circulatione superiorum, quamvis circulationis quorumdam propter antiquitatem non maneat memoria. Haec autem dicimus opinionem **Philosophi** recitando, non ea asserendo tamquam vera. Advertendum est autem quod aliqua species entis potest exire in actum cum non esset nisi in potentia, quamquam alias etiam actu fuisset. Quod sic apparet: nam contingit in caelestibus fieri aliquem aspectum et constellationem prius non existentes, quorum effectus proprius est aliqua species entis in mundo inferiore, quae et tunc causatur, quae tamen et prius non fuerat, sicut et constellatio ipsam causans.

Tertio considerandum est quod, cum accipitur potentia ad actum et actus educens illam potentiam eiusdem rationis in generante et generato, non est dicere, in sic acceptis, actum praecedere potentiam simpliciter, neque potentiam actum, nisi actus accipiatur secundum speciem, et potentia propria accipiatur respectu individui. Actu enim homo et actu homo aliquis, utpote generans, tempore praecedit illud quod est potestate homo generatus. Sed quia in hoc ordine, sicut potentia ens exit in actum per aliquid existens in actu, ut sic quamcumque potentiam datam actus praecedat, ita etiam omne existens in actu in hac specie de potentia vadit ad actum, ut sic quemcumque actum datum in hac specie potentia praecedat. Ideo neutrum simpliciter alterum tempore praecedit, sed est unum ante alterum in infinitum, sicut arguebatur.

Quarto considerandum est quod, quodam ordine moventium et agentium, necesse est illud quod procedit de potentia ad actum devenire ad aliquem actum educentem illam potentiam ad actum, qui actus non habet exire de potentia ad actum. Et ideo, cum omne ens in potentia per aliquid in actu suae speciei vadat ad actum, non omne tamen ens in actu et generans procedit de potentia ad actum. Hinc est quod, quocumque ente in potentia ad aliquem actum dato, actus illius

act, rezultă că el întotdeauna mișcă și aduce la act, și tot ceea ce face, potrivit filosofilor, nu face printr-o mișcare mediatoare. Însă din faptul că mișcătorul și agentul există întotdeauna, rezultă că nici o specie de ființă nu trece la act fără ca ea să se fi realizat și mai înainte, astfel încât cele care fuseseră în aceeași specie revin în mod circular, ca și opiniile și legile și religiile și celelalte, în așa fel încât cele de mai jos să circule grație circulației celor de sus, chiar dacă memoria circulației unora nu se păstrează din pricina vechimii[29]. Noi spunem însă acestea reluând opinia Filosofului, dar nu susținând-o ca adevărată. Căci se cuvine îndreptat faptul că o anumită specie de ființă poate să se ivească în act, deși ea nu era decât în potență, chiar dacă ea fusese altele în act. Acest lucru rezultă astfel: în cazul corpurilor cerești se întâmplă să se ivească o anumită configurație și o constelație care să nu fi existat, al căror efect propriu este o anumită specie de ființă în lumea inferioară, care este chiar atunci cauzată, care mai întâi nu fusese totuși, după cum și este cauzatoare însăși constelația[30].

În cel de-al treilea rând se cuvine luat în considerare faptul că atunci când potența raportată la act și actul care face să se ivească acea potență se iau în același sens în cel care generează și în cel care este generat, aceasta nu înseamnă că <se poate> spune că, în aceste accepții, actul precede potența în sine, iar potența nu <precede> actul, decât dacă actul este luat în sens de specie, iar potența însăși este luată în sens de individ. Căci omul în act și un anume om în act, luat în sens de cel care generează, precede după timp pe cel care este în potență omul generat. Dar pentru că în această ordine, după cum ființa în potență se ivește în act prin ceva care există în act, după cum actul precede orice potență dată astfel, la fel tot ceea ce există în act în această specie trece de la potență la act, după cum potența precede orice fel de act dat astfel în această specie. De aceea nici unul dintre ele nu îl poate precede în timp pe celălalt pur și simplu, ci este unul înaintea celuilalt la infinit, după cum s-a argumentat[31].

În cel de-al patrulea rând se cuvine luat în considerare faptul că într-o anumită ordine a mișcătorilor și agenților este necesar ca acela care trece de la potență la act să ajungă la un anumit act care să aducă acea potență la act, fără ca actul acela să trebuiască să treacă și el de la potență la act. Și de aceea, fiindcă orice ființă în potență trece la act prin ceva din actul speciei sale, totuși nu orice ființă în act și ființă care generează trece de la potență la act. De aici rezultă faptul că, în cazul oricărei ființe aflate în potență dată în vederea unui act, actul acelei

speciei aliquo modo, licet non secundum eamdem penitus rationem, illam potentiam tempore antecedit; non autem quocumque ente in actu dato potentia praecedit, ex qua ad actum procedat. Et ideo actus simpliciter tempore dicitur praecedere potentiam, sicut expositum est.

Dico autem, sicut expositum est, quia Movens primum, educens ad actum omne ens in potentia, non praecedit tempore ens in potentia acceptum loco primae materiae. Sicut enim Deus semper est, sic et, apud **Aristotelem**, potentia homo, cum accipitur ut in prima materia. Movens etiam primum tempore non praecedit ens in potentia cum accipitur ut in propria materia secundum speciem considerata, ut homo in spermate. Numquam enim apud **Aristotelem** verum fuit dicere Deum esse, quin esset potentia homo, ut in spermate, vel fuisset. Sed tertio modo a praedictis actus tempore simpliciter potentiam praecedit quia quocumque ente in potentia, ut in materia propria dato, actus illius potentiae, habens ipsam ad actum educere, tempore antecedit. Non sic autem quocumque ente in actu dato, potentia ad illum actum tempore praecedit, sicut apparet in moventibus primis, educentibus omne ens in potentia ad actum. Utimur autem in praedictis, sicut et **Aristoteles**, moventibus primis tamquam speciebus entium quae ab eis de potentia ducuntur ad actum; et nisi essent huiusmodi entia in actu, quae non exeunt de potentia ad actum, non praecederet simpliciter tempore actus ipse potentiam. Quod designavit **Aristoteles**, *nono Metaphysicae*, dicens actum tempore praecedere potentiam, causam huius subiungens, quia semper accipitur actus alius ante alium, usque ad eum qui est semper Movens primum.

Per hoc patet solutio rationum in oppositum.

Ad primam ergo dicendum est quod ens in potentia non est sempiternum nisi cum accipitur ut in prima materia. Acceptum enim in propria materia, secundum quam aliquid proprie dicitur esse in potentia, ut docetur dicto *nono Metaphysicae*, novum est, nisi fuerit secundum speciem acceptum. Sicut enim nihil generatum corruptibile est tempore infinito, ita nihil generabile non genitum est tempore infinito, cum generabile fuerit acceptum ut in materia propria et loco generationi propinquo, ut dicit **Commentator** super *primum De caelo*.

specii se află după timp înaintea acelei potențe într-un anume fel, chiar dacă nu întru totul potrivit aceleiași rațiuni. Dar nu în cazul oricărei ființe date în act se află mai înainte potența de la care <ea> trece la act. Și de aceea se spune că actul este în sine înaintea potenței după timp, după cum a fost tocmai expus[32].

Eu spun însă, după cum s-a arătat, că Mișcătorul prim care aduce orice ființă în potență la act nu se află în timp înaintea unei ființe în potență, în sensul unei materii prime. Căci după cum Dumnezeu există întotdeauna, tot așa și omul în potență, cum spune Aristotel, atunci când este înțeles ca într-o materie primă. Mișcătorul prim nu se află în timp înaintea unei ființe în potență atunci când este luată în sens de materie primă considerată după specie, după cum este omul în <specia celor care se înmulțesc> prin sământă. Pentru Aristotel, nu a fost niciodată adevărat să se spună că Dumnezeu există fără să fi existat omul în potență, ca între <cele care se înmulțesc> prin sământă. Dar din cele spuse în al treilea rând actul precedă potența în timp în sine, deoarece în cazul oricărei ființe în potență, dată în materia ei proprie, actul acelei potențe care urmează să o aducă pe aceasta la act este anterior în timp. Dar nu în cazul oricărei ființe date în act potența precedă actul în timp, după cum reiese în cazul mișcătorilor primi, care aduc la act orice ființă în potență. Noi ne folosim în cele spuse mai înainte, ca și Aristotel, de mișcătorii primi ca de niște specii ale ființelor care se aduc pe ele însele de la potență la act, și doar dacă nu ar exista ființe în act de acest fel care nu ies de la potență la act, actul nu ar precede după timp în sine potența. Acest lucru l-a arătat Aristotel în *Metafizica*, IX[33], spunând că actul se află după timp înaintea potenței, adăugând cauza acestui fapt, anume că întotdeauna un act este considerat înaintea altuia, până la cel care este întotdeauna primul Mișcător.

Prin aceasta rezultă respingerea contraargumentelor.

La prima <obiecție> se cuvine spus că ființa în potență nu este eternă decât dacă este considerată ca o materie primă. Ceea ce este luat în sensul materiei proprii, potrivit cu care se spune în sens propriu despre o ființă că este în potență, după cum explică cuvântul *Metafizicii*, IX[34], este ceva nou, de nu cumva fusese luat în accepțiunea speciei. Căci după cum nimic din ce este generat nu este coruptibil într-un timp infinit, tot astfel nimic din ce este generabil nu a fost generat într-un timp infinit, deoarece ceea ce este generabil fusese luat în sensul materiei proprii și a locului apropiat generării, așa cum spune Comentatorul în <comentariul> la *Despre cer*, I[35].

Ad secundum dicendum est quod, sicut dictum est, in ordine generantium existentium in actu, quae etiam procedunt de potentia ad actum, non est ens in actu ante ens in potentia, sed unum ante aliud in infinitum, secundum **Philosophum**. Quia tamen omne ens in potentia, essentiali ordine moventium et agentium, tandem venit ad aliquid existens in actu quod non exit de potentia ad actum, hinc est quod propter illum ordinem actus simpliciter dicitur praecedere ipsam potentiam.

Ad tertium dicendum quod bene probatur in eodem secundum numerum procedente de potentia ad actum, potentiam actum antecedere; nihilominus tamen ante illud ens in potentia est aliud in actu suae speciei, educens ipsum de potentia ad actum.

Ad ultimum dicendum quod bene dicitur actus praecedere potentiam, ideo quia omnes ens in potentia exit in actum per aliquid existens in actu. Nec obstant illa duo quae opponuntur. Primum non, quia ens in actu, educens illud quod est in potentia ad actum, non tantum tempore praecedit actum in generato, sed et potentiam propriam ad actum generati, eo quod non tantum actus generati est a generante, sed et ens in potentia ad actum generati est etiam a generante, ut semen ab homine. Et universaliter propriae materiae sunt ex primo movente, educente unumquodque de potentia ad actum. Secundum etiam quod opponebatur non obstat, sicut apparet ex praedictis. Licet enim in ordine moventium in quo arguitur sic accipere ante ens in actu ens in potentia ex quo procedat ad actum, sicut et ante ens in potentia ens in actu, quod ipsum de potentia ad actum educat, tamen in alio ordine moventium necesse est accipere ens in actu educens illud quod est in potentia ad actum,cum ipsum non praecedat ens in potentia ex quo fiat, ut visum est ex iam dictis.

[Explicit tractatus Magistri Sigeri de Brabantia super quadam ratione ab aliquibus reputata generationem hominum tangente, ex cuius generationis natura putant se demonstrasse mundum incepisse, licet neque hoc, neque eius oppositum sit demonstrabile, sed fide tenendum quod inceperit.]

La cea de-a doua <obiecție> se cuvine spus, după cum am mai zis, că în ordinea celor care generează existând în act, care tocmai trec de la potență la act, nu există o ființă în act înaintea uneia în potență, ci una înaintea alteia la infinit, potrivit Filosofului. Totuși, pentru că orice ființă în potență, în ordinea esențială a mișcătorilor și a agenților, în cele din urmă ajunge la ceva existent în act care nu s-a ivit din potență la act, rezultă de aici că din cauza acelei ordini se spune în sine că actul precede în sine potența însăși.

La cea de-a treia <obiecție> se cuvine spus că este bine dovedit într-un lucru, același ca număr, care trece de la potență la act, că potența se află înaintea actului. Cu nimic mai puțin, totuși, nu este înaintea acelei ființe în potență o alta în actul speciei sale care să o aducă pe aceasta de la potență la act.

La ultima <obiecție> se cuvine spus că es te mai bine zis că actul stă înaintea potenței, pentru că orice ființă în potență se ivește în act prin ceva care există în act. Iar cele două contraargumente nu împiedică aceasta. Cel dintâi, fiindcă ființa în act, aducând la act ceea ce este în potență, nu precede în timp numai actul în cel generat, ci și potența proprie în vederea actului celui generat, pentru că nu numai actul celui generat este de la cel care generează, ci și ființa în potență față de actul celui generat ține de cel care generează, ca și sămânța de om. Și în sens universal aparțin materiei proprii de la mișcătorul prim, care îl aduce pe fiecare de la potență la act. Potrivit <cu aceasta>, contraargumentul nu ne mai stă în cale, după cum reiese din cele spuse mai înainte. Chiar dacă în ordinea mișcătorilor,despre care se argumentează, trebuie pusă ființa în potență înaintea celei în act de la care trece la act, tot așa și înaintea ființei în potență ființa în act care o aduce pe aceasta de la potență la act, totuși, în altă ordine a mișcătorilor, este necesar să fie luată în considerare ființa în act ca aducând la act ceea ce este în potență, deși ea însăși nu precedă ființa în potență din care se ivește, după cum s-a văzut din cele tocmai spuse.

[Se încheie tratatul magistrului Siger din Brabant, privitor la un raționament care se referă la nașterea oamenilor, susținut de cei care cred că din natura acestei generări se poate demonstra că lumea are un început, deși nici aceasta, nici contrariul ei nu este demonstrabil, ci se cuvine crezut prin credință că ea avusese un început[36].]

Magistri Boetii de Dacia

De mundi aeternitate

[1.] Quia sicut in his quae ex lege credi debent, quae tamen pro se rationem non habent, quaerere rationem stultum est, quia qui hoc facit, quaerit quod impossibile est inveniri, — et eis nolle credere sine ratione haereticum est, sic in his quae non sunt manifesta de se, quae tamen pro se rationem habent, eis velle credere sine ratione philosophicum non est, ideo — volentes sententiam christianae fidei de aeternitate mundi et sententiam **Aristotelis** et quorundam aliorum **philosophorum** reducere ad concordiam, ut sententia fidei firmiter teneatur quamquam in quibusdam demonstrari non possit, — ne incurramus stultitiam, quaerendo demonstrationem ubi ipsa non est possibilis, ne etiam incurramus haeresim, nolentes credere quod ex fide teneri debet, quia pro se demonstrationem non habet, sicut fuit mos quibusdam **philosophis** quibus nulla lex posita placuit, quia articuli legis positae pro se non habebant demonstrationem, ut etiam sententia **philosophorum** salvetur, quantum ratio eorum concludere potest, — nam eorum sententia in nullo contradicit christianae fidei nisi apud non intelligentes: sententia enim **philosophorum** innititur demonstrationibus et certis rationibus possibilibus in rebus de quibus loquuntur, fides autem in multis, innititur miraculis et non rationibus: quod enim tenetur propter hoc quod per rationes conclusum est, non est fides sed scientia, — et ut appareat quod fides et philosophia sibi non contradicunt de aeternitate mundi, ut etiam pateat quod rationes quorundam haereticorum non habent vigorem per quas contra christianam fidem mundum tenent esse aeternum, de hoc per rationem *inquiramus*, scilicet utrum mundus sit aeternus.

Magistrul Boetius din Dacia

Despre eternitatea lumii[1]

[1.] După cum este o nesăbuință să se caute rațiunea celor care trebuie crezute prin lege dar nu au o rațiune în sine (fiindcă cel care o face caută ceea ce nu poate fi găsit, iar a nu dori să crezi în ele este o erezie), tot astfel nu este filosofic a voi să crezi fără rațiune în cele care se arată prin sine, deși au pentru sine o rațiune. De aceea, dacă dorim să aducem la concordanță susținerea credinței creștine și pe aceea a lui Aristotel și a altor filosofi în privința eternității lumii, în așa fel încât teza credinței creștine să fie susținută cu tărie, chiar dacă sub anumite aspecte ea nu poate fi demonstrată, să nu alunecăm cu toate acestea în nesăbuință, dorind să căutăm o demonstrație acolo unde ea nu este posibilă. Apoi, să nu cădem în erezie, nedorind să credem ceea ce trebuie susținut prin credință, deoarece nu are pentru sine o demonstrație, cum a fost obiceiul la unii filosofi cărora nu le-a convenit nici o lege stabilită, fiindcă pentru ei articolele legilor stabilite nu dispuneau de o demonstrație, ca să fie salvată chiar sentința filosofilor, în măsura în care raționamentul lor poate fi dedus — căci sentința lor nu contrazice întru nimic sentințele credinței creștine, decât pentru cei care nu înțeleg: deci sentința filosofilor se sprijină pe demonstrații și rațiuni certe aplicabile lucrurilor despre care ei vorbesc, pe când credința se sprijină în multe situații pe minuni și nu pe raționamente; iar ceea ce este susținut de concluzia rațiunii nu este credință, ci știință — și apoi, pentru a ieși în evidență faptul că filosofia și credința nu se contrazic în privința eternității lumii, ba, chiar pentru a reieși faptul că argumentele anumitor eretici — prin care ei susțin că lumea este eternă, împotriva credinței creștine — nu au vigoare, *urmează să cercetăm* prin rațiune acest fapt, anume dacă lumea este eternă.

[2.] *Et videtur quod non:* primum principium est causa substantiae mundi, quia si non, tunc plura essent prima principia; quod autem habet esse ab alio, hoc sequitur illud in duratione, ergo mundus sequitur primum principium in duratione; ens autem aeternum nullum sequitur in duratione; ergo mundus non est aeternus.

Item, nihil potest Deo adaequari; si ergo mundus esset aeternus, mundus adaequaretur Deo in duratione; hoc autem est impossibile; ergo etc.

Item, virtus finita non potest facere durationem infinitam, quia duratio non excedit virtutem facientem ipsam; virtus autem caeli finita est, sicut et virtus cuiuslibet corporis finiti; ergo virtus caeli non facit durationem aeternam, ergo caelum non est aeternum, ergo nec totus mundus, cum mundus non praecedat caelum.

Item, Deus praecedit mundum secundum naturam, in Deo autem idem est natura et duratio; ergo Deus praecedit mundum secundum durationem. Ergo mundus non est aeternus.

Item, omne creatum est ex nihilo factum: in hoc enim differunt creatio et generatio, quia generatio omnis est ex subiecto et materia: ideo generans non potest in totam substantiam rei; creatio autem non est ex subiecto et materia, et ideo creans potest in totam substantiam rei. Mundus autem est creatus, quia ante mundum non erat subiectum et materia ex qua fieret mundus, ergo mundus est ex nihilo: tale autem est ens postquam fuit non ens; cum igitur simul non potuit esse ens et non-ens, ergo prius fuit non-ens et postmodum ens; sed omne illud quod habet esse post non-esse, illud est novum; mundus igitur est novus, ergo non est aeternus, cum novum et aeternum non se compatiantur in eodem.

Item, cui potest fieri additio, illo potest aliquid esse maius; toti tempori quod praecessit, potest fieri additio temporis, ergo et toto tempore quod praecessit potest esse aliquid maius; infinito autem nihil potest esse maius, ergo totum tempus quod praecessit non est infinitum; ergo neque motus, nec mundus.

Item, si mundus esset aeternus, tunc generatio animalium et plantarum et corporum simplicium esset aeterna; ergo individuum demonstratum esset ex infinitis causis generantibus: quia, si generatio esset aeterna, tunc hoc individuum hominis praecederet aliud, et illud aliud, et sic in infinitum; unum autem effectum esse ex infinitis causis agentibus est impossibile: quoniam, si non sit primum agens vel

[2.] *Și s-ar părea că nu.* Principiul prim este cauza substanței lumii, căci de n-ar fi astfel, primele principii ar fi mai multe. Iar cel care are ființă de la un altul îl urmează pe acela în durată. Atunci, lumea urmează principiul prim în durată. Dar, ființa eternă nu urmează nimănui în durată; așadar lumea nu este eternă.

Apoi, nimic nu-l poate egala pe Dumnezeu; dacă lumea ar fi fost eternă, ea l-ar fi egalat pe Dumnezeu în durată. Aceasta este însă imposibil; așadar etc.

Apoi, o putere finită nu poate produce o durată infinită, pentru că durata nu depășește puterea însăși a producătorului. Însă puterea cerului este finită, ca și puterea oricărui corp finit, prin urmare puterea cerului nu produce o durată eternă, și deci cerul nu este etern și nici întreaga lume, deoarece lumea nu precedă cerul.

Apoi, Dumnezeu precedă lumea din punctul de vedere al naturii; dar în Dumnezeu natura și durata sunt totuna. Deci Dumnezeu precedă lumea din punctul de vedere al duratei. Deci ea nu este eternă.

Apoi, orice creatură este făcută din nimic: prin aceasta se deosebește creația de generare, întrucât orice generare are loc din substanță și materie; atunci cel care generează nu are putere în toată substanța lucrului; creația, însă, nu are loc dintr-un subiect și o materie, iar de aceea creatorul are putere în toată substanța lucrului. Dar lumea este creată; pentru că înaintea lumii nu exista un subiect și o materie din care să fi fost făcută lumea, înseamnă că lumea provine din nimic; ea este astfel ființă după ce fusese neființă. Dar pentru că ea nu putea fi simultan ființă și neființă, înseamnă că a fost mai întâi neființă și apoi ființă. Dar tot ceea ce are ființă după neființă reprezintă ceva nou. Atunci lumea este nouă și deci nu este eternă, pentru că noul și eternul nu se regăsesc într-un identic[2].

Apoi, cel la care se poate adăuga ceva poate fi întrecut în mărime de un altul; iar pentru tot timpul care a precedat poate exista o adăugire de timp, deci pentru tot timpul care a trecut poate exista unul mai mare. Pentru infinit însă nu poate exista ceva mai mare. Prin urmare, întregul timp care a trecut nu este infinit, și atunci nici mișcarea și nici lumea[3].

Apoi, dacă lumea ar fi eternă, atunci generarea animalelor și a plantelor și a corpurilor simple ar fi eternă; s-ar demonstra atunci că individul provine din cauzele generatoare infinite: căci, dacă generarea ar fi eternă, atunci acest om individual l-ar preceda pe un altul, și acela pe un altul și tot așa la infinit; însă nu este cu putință să existe un efect din cauze agente infinite: fiindcă, dacă nu există un prim mișcător sau

movens, non est motus, quia primum movens est causa totius motus, ut scribitur *II Metaphysicae*, et de se patet, inter autem infinita agentia nullum potest esse primum; ergo haec generatio non est aeterna, ergo neque mundus.

Item, vult **Aristoteles** *VI Physicorum* quod eiusdem rationis est magnitudo, motus et tempus, quantum ad finitatem et infinitatem; cum igitur nulla magnitudo sit infinita, sicut probat **Aristoteles** *III Physicorum*, ergo nec motus est infinitus, nec tempus, ergo nec mundus: cum mundus non sit sine istis.

Item, si mundus esset aeternus, tunc infiniti homines essent generati et corrupti, homine autem corrupto manet substantia quae in corpore erat, anima [scilicet] rationalis, cum ipsa sit ingenerabilis et incorruptibilis, et sic tales substantiae infinitae essent simul in actu; infinita autem esse [simul] in actu est impossibile; ergo etc.

Item, si mundus esset aeternus, tunc motus infinitus esset pertransitus et infinitum tempus, quia, si mundus esset aeternus, tunc tempus praecedens hoc instans esset infinitum; sed infinitum esse pertransitum et acceptum est impossibile; ergo etc.

Item, quod habet causam aliam, hoc habet initium; mundus habet causam aliam: ergo mundus habet initium; „*mare enim factum est, quia mundus factus est*“, sicut dicitur *II Meteororum;* quod habet initium, non est aeternum; ergo etc.

[3.] *In contrarium* arguitur, et primo: quod mundus possit esse aeternus, et quod ex hoc nullum sequatur impossibile; secundo ostenditur quod mundus sit aeternus. Primum sic: licet effectus sequatur suam causam naturaliter, potest tamen simul esse cum sua causa in duratione; mundus et totum ens causatum est effectus primi entis; ergo, cum primum ens sit aeternum, mundus potest sibi esse coeternus. Maior patet, quia prioritas et posterioritas naturae et simultas durationis compatiuntur se. Minor etiam patet, quia, sicut in omni genere oportet quod primum sit causa omnium aliorum, sic et in genere entis oportet quod primum ens sit causa aliorum, et ex hoc sequitur quod illud primum ens sit ens non causatum, quoniam ipsum debet esse causa sufficiens rerum; sed nulla res causata est sufficiens causa alicuius sui effectus, quoniam a quo dependet essentia entis

agent, nu există mișcare, pentru că primul mișcător este cauza întregii mișcări, după cum este scris în *Metafizica*, II[4], și rezultă de la sine, pe când nici unul dintre agenții infiniți nu poate fi primul; deci generarea aceasta nu poate fi eternă și, prin urmare, nici lumea.

Apoi, Aristotel dorește, în *Fizica*, VI[5], să existe o rațiune comună pentru mărime, mișcare și timp în raport cu finitul și cu infinitul. Dar, pentru că nu există o mărime infinită, așa cum el arată în *Fizica*, III[6], atunci nici mișcarea nu este infinită, nici timpul, așadar nici lumea, pentru că lumea nu există fără acestea.

Apoi, dacă lumea ar fi eternă, atunci infinit mulți oameni ar fi generați și corupți. Însă, de îndată ce un om este corupt, rămâne substanța care se afla în corp, [adică] sufletul rațional, iar pentru că aceasta este negenerabilă și incoruptibilă, ar exista asemenea substanțe infinite simultan în act. Însă nu este cu putință să existe cele infinite în act [simultan]. Prin urmare etc.

Apoi, dacă lumea ar fi eternă, atunci mișcarea ar fi infinit străbătută și timpul ar fi infinit, fiindcă, dacă lumea ar fi eternă, atunci timpul precedent ar fi în această clipă infinit; dar este cu neputință ca infinitul să fie străbătut și încheiat. Prin urmare etc.

Apoi, cel care are o cauză diferită de sine, are și început. Lumea are o altă cauză: deci ea are un început. *„Marea a fost făcută, întrucât lumea a fost făcută"*, după cum se spune în *Meteorologice*, II[7]. Prin urmare, lumea are un început; dar ceea ce are un început, nu este etern; așadar etc.

[3.] Se argumentează *împotrivă*, mai întâi că ea ar putea fi eternă și că din aceasta nu rezultă nimic imposibil, și apoi se arată că lumea este eternă. Mai întâi, astfel: deși efectul își urmează cauza în mod natural, este cu putință totuși ca el să existe simultan cu cauza lui în durată. Lumea și toată ființa cauzată este un efect al ființei prime. Atunci, pentru că ființa primă este eternă, lumea îi poate fi acesteia coeternă. Majora rezultă din faptul că anterioritatea și posterioritatea naturii și simultaneitatea duratei stau în acord. Minora rezultă din faptul că, după cum în orice gen de ființă este necesar ca primul să fie cauza celorlalte lucruri, tot astfel și în genul ființei trebuie ca și ființa primă să fie cauza tuturor celorlalte, iar de aici rezultă că acea ființă primă este una necauzată, fiindcă ea însăși trebuie să fie cauza suficientă a lucrurilor; dar nici un lucru cauzat nu este cauză suficientă a unui anume efect al său, fiindcă cel de care depinde esența ființei

causati, ab eodem dependet omnis eius effectus, ergo primum ens oportet esse ens non habens aliam causam: aliter enim primum ens non esset.

Hoc idem, apparet per **Aristotelem** ***VIII Physicorum***, qui dicit quod, licet aliquid sit aeternum, non tamen debet poni principium: triangulum enim habere tres angulos aequales duobus rectis est aeternum, huius tamen aeterni quaerenda est altera causa; ergo aeternum potest habere causam; cum igitur nihil in duratione potest praecedere illud quod est aeternum, igitur effectus potest esse coaeternus suae causae; mundus est effectus primi entis; ergo mundus potest esse sibi coaeternus.

Item, patet per exemplum: si sol semper fuisset in nostro haemisphaerio, lumen semper fuisset in medio, et fuisset lumen coaeternum soli, et tamen effectus eius; quod non esset, nisi effectus posset esse simul cum sua causa in duratione.

Item, si pes semper fuisset in pulvere, vestigium sibi fuisset coaeternum, et tamen effectus eius.

Item, hoc idem arguitur per rationem sic: nihil est aeternum in futuro absque praeterito, quia virtus quae potest facere durationem aeternam alicuius rei in futuro, ipsa potest fecisse durationem aeternam eiusdem rei in praeterito: cum illa virtus sit intransmutabilis et semper se uno modo habens; mundus autem est aeternus in futuro et secundum sententiam christianae fidei, et secundum quorundam **philosophorum** opinionem; ergo per eandem virtutem potuit fuisse aeternus in praeterito. Sic ergo mundus potest esse aeternus, et ex hoc nullum videtur sequi impossibile per rationem, nec ex hoc potest argumentari aliquod inconveniens. Et hoc apparebit illi qui studium suum posuerit ad hoc.

[4.] *Quod autem mundus sit aeternus, arguitur sic:*

<1> Omne incorruptibile habet virtutem ut sit semper; quia si talem virtutem non haberet, incorruptibile non esset. Mundus autem est incorruptibilis, quia omne ingenitum est incorruptibile; ergo mundus habet virtutem ut sit semper; res autem per totam durationem ad quam virtus sua essendi se extendit: ergo mundus est aeternus.

<2> ***Item***, illud est aeternum quod non habet ante se aliquam durationem: omne enim novum habet ante se aliquam durationem; sed mundus ante se nullam habuit durationem, quoniam non tempus:

cauzate este și cel de care depinde întreg efectul său. Prin urmare ființa primă trebuie să fie o ființă care să nu aibă o altă cauză: altminteri nu ar fi ființă primă.

Același lucru rezultă prin Aristotel, în *Fizica*, VIII[8], care spune că, chiar de-ar fi ceva etern, el totuși nu trebuie pus ca principiu: faptul că triunghiul are trei unghiuri egale cu două <unghiuri> drepte este etern, totuși acestui <fapt> etern i se cuvine să i se caute o altă cauză. Aceasta înseamnă că eternul ar putea să aibă o cauză; prin urmare, pentru că nimic nu poate precede în durată ceea ce este etern, înseamnă că efectul poate fi coetern cauzei sale; lumea însă este efectul ființei prime; prin urmare lumea poate să fie coeternă cu ea.

Apoi, rezultă prin exemplul: dacă soarele ar fi fost în emisfera noastră, lumina ar fi fost întotdeauna la mijloc, și astfel lumina ar fi fost coeternă cu soarele și totuși ar fi efectul ei; aceasta nu se poate decât dacă efectul poate fi simultan cu cauza sa în durată.

Apoi, dacă pasul ar fi dintotdeauna în pulbere, urma lui din pulbere i-ar fi coeternă, și totuși ea este efectul lui.

Apoi, aceasta se argumentează prin raționamentul: nimic nu este etern în viitor în lipsa trecutului, deoarece puterea care este capabilă să facă durata unui lucru eternă în viitor, este tot aceea care a putut face eternă durata aceluiași lucru în trecut. Dar pentru că aea putere este neschimbătoare și se prezintă într-un singur fel, lumea este eternă în viitor, și potrivit susținerii credinței creștine, și după părerea unora dintre filosofi, prin aceeași putere a putut fi eternă în trecut. Astfel este posibil ca lumea să fie eternă; iar din aceasta nu pare să rezulte nimic imposibil prin rațiune, și nici nu poate fi argumentat ceva neconvenabil. Acest lucru va apărea celui care își va apleca studiul asupra faptului acesta.

[4.] *Faptul că lumea este eternă se argumentează astfel:*

<1> Tot ceea ce este incoruptibil are virtutea de a exista întotdeauna, pentru că, dacă nu ar avea această virtute, nu ar fi incoruptibil. Lumea însă este incoruptibilă, pentru că tot ceea ce este nenăscut este incoruptibil. Atunci lumea are puterea de a fi întotdeauna; un lucru însă <există> pe toată durata la care se referă puterea sa de a fi. Prin urmare lumea este eternă.

<2> *Apoi*, este etern cel care nu are o durată înaintea sa proprie. Căci tot ceea ce este nou are înaintea sa o anumită durată, pe când lumea nu a avut înaintea sa nici o durată, fiindcă nu <exista> timp. Timpul

tempus enim non erat ante mundum, quia tempus sequitur motum primi mobilis, ut passio subiectum; neque erat aeternitas ante mundum, quoniam illud nunquam est quod habet ante se aeternam durationem; si ergo ante mundum fuisset aeterna duratio, mundus nunquam fuisset.

<3> *Item*, quod fit de novo, hoc potest fieri, quia si non, tunc fieret quod impossibile est fieri; quo autem res potest fieri, haec est materia; sed ante mundi factionem non erat aliqua materia ex qua mundus fieret; ergo mundus non est de novo factus, ergo est aeternus: cum inter novum et aeternum non sit medium.

<4> *Item*, omne novum factum est per transmutationem; quoniam qui tollit transmutationem, tollit omnem novitatem; omnis autem transmutatio habet subiectum et materiam, ut scribitur principio *VIII Metaphysicae* et *VII eiusdem* et *III Physicorum:* quoniam motus et omnis mutatio est actus entis in potentia [et quidem] secundum quod huiusmodi; cum igitur ante mundum non fuerit aliqua materia et subiectum transmutationis quae exigeretur ad novam factionem mundi, si mundus esset factum novum; ergo mundus non est novum factum, sed aeternum.

<5> *Item*, omne novum est in tempore, quoniam novum in aliqua duratione, oportet quod fiat in parte illius: quod enim fit in toto die, non est novum in die, et quod est in toto anno, illud non est novum in anno, sed illud quod est novum in anno oportet quod sit in aliqua parte anni, inter autem durationes omnes solum tempus partes habet; mundus autem naturaliter est ante tempus; ergo mundus non est novus, sed aeternus.

<6> *Item*, omnis generatio est ex corrupto, et omne corruptum est prius generatum; similiter omnis corruptio est ex generato, et omne generatum est ex corrupto; ergo ante omnem generationem est generatio, et ante omnem corruptionem est corruptio; ergo non convenit dare primam generationem nec primam corruptionem, ergo generatio et corruptio est aeterna; ergo mundus est aeternus, quia quae generantur et corrumpuntur sunt partes mundi quae non possunt praecedere mundum in duratione.

<7> *Item*, effectus suam causam sufficientem non potest sequi in duratione. Causa sufficiens mundi est aeterna, quia ipsa est primum principium; ergo mundus non potest ipsam sequi in duratione; quia

însă nu era înaintea lumii, deoarece timpul urmează mișcării mobilului prim, asemenea pătimirii unui subiect. Nici eternitatea nu era înaintea lumii: fiindcă nu există niciodată cel care are înaintea sa o durată eternă. Așadar, dacă înaintea lumii ar fi existat o durată eternă, lumea nu ar fi fost niciodată.

<3> *Apoi*, ceea ce se ivește ca nou are și posibilitatea de a fi, căci dacă nu, atunci s-ar fi ivit ceea ce era imposibil să se ivească. Cel din care lucrul se poate ivi este materia. Dar înaintea facerii lumii nu exista o anumită materie din care lumea să se fi ivit. Prin urmare lumea nu a fost făcută ca o noutate, și atunci este eternă, pentru că între nou și etern nu este cale de mijloc.

<4> *Apoi*, orice noutate s-a ivit ca o schimbare, pentru că acela care înlătură schimbarea, înlătură orice noutate. Orice schimbare are un subiect și o materie, după cum scrie la începutul *Metafizicii*, VIII[9], dar de asemenea în <Cartea> a VII-a a aceluiași <tratat>[10] și în *Fizica*, III[11]: fiindcă mișcarea și orice schimbare este actul ființei în potență și potrivit cu ceea ce este de acest fel. Așadar, pentru că nu a existat înaintea lumii o anumită materie și un subiect al schimbării care să fie scos la iveală pentru noua facere a lumii, dacă lumea ar fi fost făcută nouă, ea nu este nouă, ci este eternă.

<5> *Apoi*, orice noutate este în timp, deoarece noutatea dintr-o anumită durată este necesar să se ivească într-o parte a ei. Ceea ce este într-o zi întreagă, nu este nou în ziua aceea, iar ceea ce este în tot anul, acela nu este nou în anul <respectiv>, ci lucrul cel nou din acel an este necesar să fie într-o anumită parte a anului. Dar, dintre toate duratele, numai timpul are părți, pe când lumea este în chip natural înaintea timpului. Deci lumea nu este nouă, ci eternă.

<6> *Apoi*, orice generare provine de la ceea ce este corupt, iar tot ceea ce este corupt este mai întâi generat; în același fel orice corupere provine de la ceea ce este generat și orice generat provine de la cel corupt. Înainte de orice generare este generarea, iar înainte de orice corupere este coruperea; prin urmare, nu este convenabil să se presupună o primă generare și nici o primă corupere, prin urmare generarea și coruperea sunt eterne. Deci lumea este eternă, pentru că cele care sunt generate și sunt corupte sunt părți ale lumii care nu pot să o preceadă în durată.

<7> *Apoi*, efectul nu-și poate urma în durată cauza suficientă. Cauza suficientă a lumii este eternă, deoarece ea însăși este principiul prim însuși. Așadar, lumea nu o poate urma în durată. Deoarece primul

primum principium est aeternum, ergo mundus est sibi coaeternus. Et confirmatur ratio: ens aeternum, et secundum suam substantiam, et secundum omnem suam dispositionem, cui nihil acquisitum est in futuro, et cui nihil deficit in praeterito ex his per quae effectum suum produceret, facit effectum suum immediatum sibi coaeternum; Deus est ens aeternum secundum substantiam et secundum omnem, quaecunque in eo est, dispositionem, cui nihil acquisitum est in futuro, [et cui] nihil deficit in praeterito ex his per quae effectum suum produceret, et mundus est suus effectus immediatus; ergo mundus est Deo coeternus.

<8> *Item*, **Aristoteles** dicit in *IX Metaphysicae* quod *„agens per voluntatem, cum potest et vult, tunc agit, nec oportet addere, si non sit impeditum: quoniam posse removet impedimentum*"; sed Deus ab aeterno habuit potentiam et voluntatem faciendi mundum; ergo mundus est factum aeternum.

<9> *Item*, omnis effectus novus aliquam novitatem requirit in aliquo suorum principiorum: quoniam, si omnia principia alicuius effectus semper se haberent uno modo, ex eis non posset fieri effectus, cum prius non esset; sed in principio mundi — quod est ens primum —, nulla est novitas possibilis; ergo mundus non est effectus novus. Et confirmatur ratio: aliquod agens, si ipsum est novum secundum substantiam suam, ipsum potest esse causa novi effectus, aut quia ipsum est aeternum secundum substantiam, novum tamen secundum aliquam virtutem vel situm — sicut apparet in corpore caeli — aut quia prius subiacebat impedimento, aut quia in subiecto ex quo agit, facta est nova dispositio; in causa mundi nullum istorum est possibile, ut de se apparet; ergo mundus non est causatum novum.

<10> *Item*, omne quod movetur post quietem, reducitur ad motum continuum qui semper est: quoniam quod aliquid quandoque moveatur, quandoque quiescit, non potuit contingere ex causa immobili; cum igitur in motibus non poterit procedere in infinitum, quorum unus est causa alterius; ergo oportet primum motum esse continuum et aeternum. Et propter hanc rationem **Aristoteles** *VIII Physicorum* omnem motum novum reducit ad motum primum, sicut ad causam suam, qui secundum opinionem suam est aeternus; et hanc opinionem tenet **Aristoteles** propter hanc rationem. Motus qui semper habet causas sufficientes, non potest esse novus; sed primus motus habet semper causas sufficientes; quia, si non, tunc ipsum praecessisset alius

principiu este etern, și lumea îi este coeternă. Și este confirmat raționamentul: ființa eternă, atât potrivit cu substanța sa, cât și potrivit cu orice dispoziție a sa, căreia nimic nu îi este adăugat în viitor și căreia nimic nu îi lipsește în trecut din cele prin care își produsese efectul său, produce un efect imediat coetern cu ea. Dumnezeu este o ființă eternă potrivit substanței și potrivit cu orice dispoziție care se află în el, căruia nu îi este adăugat nimic, și nu îi lipsește nimic în trecut din cauza celor pe care le produsese prin efectul său, iar lumea este efectul său imediat. Prin urmare lumea este coeternă cu Dumnezeu.

<8> *Apoi*, Aristotel spune în *Metafizica*, IX[12], că *„acela care acționează prin voință, acționează atunci când poate și vrea, și nu trebuie să își suplinească efortul, dacă nu este împiedicat: fiindcă el poate să îndepărteze piedica"*. Dar Dumnezeu a avut putere și voință din eternitate pentru a face lumea: prin urmare lumea a fost făcută eternă.

<9> *Apoi*, orice efect nou primește o anumită noutate în ceva ce ține de principiile sale; fiindcă, dacă toate principiile unui anumit efect s-ar prezenta întotdeauna într-un singur fel, din ele nu s-ar putea ivi un efect, deoarece nu fusese mai înainte. Dar la începutul lumii — care este ființa primă —, nu este cu putință nici o noutate; prin urmare lumea nu este un efect nou. Și raționamentul este întărit <astfel>: un anumit agent, dacă el este ceva nou potrivit cu substanța sa, poate fi cauză a unui efect nou, sau, pentru că el este etern după substanța sa, totuși nou după o anumită putere sau situare — așa cum reiese în cazul unui corp ceresc —, fie pentru că mai întâi s-a supus unei piedici, fie pentru că în substanța de la care acționase a fost creată o nouă dispoziție. Dar în cauza lumii nici una dintre acestea nu este posibilă, așa cum reiese de la sine. Prin urmare lumea nu este cauzată ca o noutate.

<10> *Apoi*, tot ceea ce este mișcat în urma unui repaos este redus la o mișcare continuă, existentă întotdeauna: fiindcă ceea ce este uneori mișcat și alteori este în repaos nu se poate realiza dintr-o cauză imobilă; așadar, pentru că în cazul mișcărilor dintre care una este cauza alteia nu s-ar fi putut merge la infinit, este necesar ca mișcarea primă să fie continuă și eternă. Din acest motiv Aristotel, în *Fizica*, VIII[13], reduce orice mișcare nouă la mișcarea primă, ca la o cauză a ei care este — după părerea lui — eternă. Această opinie este susținută de Aristotel cu următorul argument: mișcarea care are întotdeauna niște cauze suficiente nu poate fi nouă; însă mișcarea primă are cauze suficiente,

motus, per quem facta esset sufficientia in causis suis, cum prius non esset, ergo ipse esset primus et non-primus, quod est impossibile.

<11> *Item*, voluntas quae postponit volitum, aliquid exspectat in futuro; ante mundum non est aliqua exspectatio: quia ante mundum non est tempus, et nulla exspectatio est nisi in tempore; ergo mundus non est postpositus voluntati divinae, illa autem est aeterna, ergo mundus voluntati divinae est coaeternus.

<12> *Item*, omnis effectus qui sufficienter dependet ab aliqua voluntate inter quem et ipsam voluntatem nulla cadit duratio, simul est cum illa voluntate: quia simul sunt in duratione, inter quae nulla cadit duratio, sed mundus sufficienter dependet a voluntate divina — aliam enim causam non habet —, et inter illa nulla cadit duratio, quia non tempus; ante mundum enim non erat tempus nec aeternitas, quia tunc nonesse mundi esset in aeternitate; cum igitur illud est aeternum quod est in aeternitate, tunc nonesse mundi esset aeternum; ergo mundus nunquam esset quod est impossibile, ergo mundus coaeternus est voluntati divinae.

<13> *Item*, omnis effectus novus ante se requirit aliquam transmutationem vel in agente suo, vel in subiecto ex quo fit, vel saltem illam quae est adventus horae in qua agens, semper uno modo se habens, vult agere; ante mundum nulla potuit esse transmutatio; ergo mundus non potest esse effectus novus.

[5.] *Respondebit* aliquis quod immo mundus est factum novum, quia haec fuit forma voluntatis divinae ab aeterno, ut mundum produceret in hora in qua factus est: ab antiqua enim voluntate potest procedere effectus novus, et propter hoc non oportet quod contingat aliqua transmutatio vel in voluntate vel in volente: habet enim aliquis nunc voluntatem faciendi aliquid post tres dies, adveniente tertia die facit tunc quod prius voluit et ab antiquo, nec tamen facta est aliqua transmutatio in voluntate nec in volente; et hoc modo mundus potest esse novus, quamquam habet causam aeternam [et] sufficientem.

Sed contra hunc modum ponendi arguitur sic: qui fingit antecedens, fingit omne, quod ex ipso sequitur, nec ipsum certificat; tu autem fingis in Deo talem formam voluntatis ab aeterno, nec eam potes declarare, et sic facile est omnia fingere: dicet enim tibi aliquis quod non fuit talis

căci, de nu, ca însăși ar fi fost precedată de o altă mișcare, prin care ar fi fost făcută suficientă în cauzele sale, deoarece mai înainte ea nu fusese: prin urmare ca însăși ar fi fost prima și non-prima, ceea ce nu se poate.

<11> *Apoi*, voința care proiectează ceva așteaptă ceva în viitor; dar înaintea lumii nu există nici o așteptare, pentru că înaintea lumii nu este timp. Nici o așteptare nu este decât în timp. Prin urmare, lumea nu este proiectată în viitor de voința divină, ci este coeternă cu ea.

<12> *Apoi*, orice efect care depinde în mod suficient de o anumită voință, dacă între ea și acea voință nu are loc nici o durată, este simultană cu acea voință, pentru că sunt simultane în durată cele între care nu are loc nici o durată. Dar lumea depinde în chip suficient de voința divină — căci ea nu are altă cauză —, iar între ele nu are loc nici o durată, fiindcă nu <există> timp. Înaintea lumii, însă, nu era nici timp și nici eternitate, pentru că pe atunci neființa lumii ar fi fost în eternitate. Așadar, atunci când este etern cel care este în eternitate, atunci neființa lumii ar fi fost eternă. Prin urmare, lumea niciodată nu ar fi fost ceea ce este imposibil, deci lumea este coeternă voinței divine.

<13> *Apoi*, orice efect nou primește înaintea lui o anumită schimbare, fie în agentul său, fie în subiectul din care se ivește, fie măcar ceea ce se întâmplă în momentul în care agentul, fiind în același raport cu sine, vrea să acționeze. Dar, înaintea lumii nu putea exista schimbarea. Prin urmare, lumea nu poate să fie un efect nou.

[5.] *Va răspunde* cineva, totuși, că lumea este făcută ca o noutate, deoarece forma voinței divine din eternitate a fost să producă lumea în ceasul în care ea a fost făcută: căci dintr-o voință veche poate să provină un efect nou. Din acest motiv nu este necesar să aibă loc o anumită schimbare în voință sau în cel care voiește: căci dacă cineva are voința de a face ceva peste trei zile, atunci când vine ziua a treia, el face ceea ce mai de mult dorise și, totuși, nu s-a petrecut nici o schimbare în voință și nici în cel care voiește și, în acest fel, lumea poate fi nouă, deși are o cauză eternă [și] suficientă.

Dar împotriva acestui mod de a pune <problema> se argumentează astfel: cel care își face iluzii în privința unei presupoziții, își face iluzii în privința tuturor celor care rezultă din ea, fără a le lămuri. Tu însă îți închipui în Dumnezeu o asemenea formă a voinței din eternitate, dar nu poți lămuri aceasta. Așa, este ușor să ți le reprezinți pe toate. Să-ți spună însă cineva că nu a existat o asemenea formă a voinței divine din

forma divinae voluntatis ab aeterno, nec habes, unde sibi contradicas; ergo etiam fingis mundum esse novum, nec hoc poteris declarare.

Item, contra eundem modum ponendi arguitur sic: volitum procedit a voluntate secundum formam voluntatis; si ergo talis fuit forma voluntatis divinae quod ab aeterno voluit producere mundum in hora, ut tu dicis, ergo fuisset Deo impossibile prius mundum produxisse quod videtur inconveniens, cum Deus sit agens per libertatem voluntatis.

Ad hanc rationem respondebis quod, immo Deus potuit prius fecisse mundum, quia, sicut habuit hanc formam voluntatis ab aeterno, sic potuit habere aliam, et ideo, sicut mundum produxit in hora in qua factus est, sic potuit ipsum prius produxisse.

Sed contra hanc rationem arguitur sic: quod unius formae voluntatis est et potest esse alterius, hoc est transmutabile secundum voluntates; sed Deus penitus est intransmutabilis; ergo non potest habere aliam formam voluntatis quam illam quam habuit ab aeterno.

<14> *Item*, ab antiqua voluntate, inter quam et suum effectum non cadit transmutatio, non potest fieri novus effectus: quod enim effectus non est simul cum causa in duratione, hoc facit transmutatio cadens inter illa: qui enim transmutationem tollit, ipse tollit omnem exspectationem; sed inter voluntatem Dei, quae aeterna est et mundum nulla potest cadere transmutatio; ergo ante mundum nulla potest esse transmutatio; ergo mundus coaeternus est voluntati divinae.

<15> *Item*, secundum exemplum quod positum est, non est conveniens in proposito; scilicet quod homo aliquis nunc habet voluntatem faciendi aliquid post tres dies, adveniente autem tertia die facit illud quod ab antiquo voluit, illud exemplum inconveniens est in proposito: quia, licet in voluntate non sit facta transmutatio nec in volente, tamen facta est transmutatio quae est adventus horae, scilicet tertiae diei. Quodsi nec facta esset transmutatio in volente, nec in passivo ex quo fieri debuit novus effectus; nec illa transmutatio quae est adventus horae, tunc ex aliqua voluntate non posset fieri novus effectus, quia omnis novus effectus requirit ante se aliquam transmutationem, ut diceret aliquis. Et quia ante mundum non est facta transmutatio in voluntate ex qua factus est mundus, nec in materia ex qua fieri deberet mundus — quoniam mundum non antecedit materia — nec etiam facta est illa transmutatio ante mundum quae est adventus

eternitate și nu vei avea de unde să-l contrazici. Prin urmare, tu îți faci iluzii că lumea este nouă, dar nu ai putea da lămuriri în această privință.

Apoi, împotriva aceluiași fel a de a pune <problema> se argumentează astfel: ceea ce este voit provine de la voință ca o formă a ei; așadar, dacă forma voinței divine a fost astfel încât să fi dorit din eternitate să producă lumea în ceasul <acela>, așa cum spui tu, atunci i-ar fi fost imposibil lui Dumnezeu să fi creat lumea mai înainte. Aceasta nu pare convenabil, deoarece Dumnezeu este un agent prin libertatea voinței.

La acest argument vei răspunde că Dumnezeu putea face lumea chiar mai înainte, pentru că, după cum a avut această formă a voinței din eternitate, tot așa putea avea o alta, și apoi, după cum a produs lumea în ceasul în care ea a fost creată, tot astfel putea s-o fi produs mai înainte.

Dar împotriva acestui raționament se argumentează astfel: ceea ce ține de o anumită formă a voinței și putea să țină și de o alta, poate fi schimbat după <diferitele> voințe. Dar Dumnezeu este cu totul neschimbător, deci nu poate avea o altă formă de voință decât aceea pe care a avut-o din eternitate.

<14>[14] *Apoi*, dintr-o voință veche, dacă între ea și efectul său nu are loc o schimbare, nu se poate ivi un efect nou: dar acest efect nu este simultan cu cauza sa în durată, deci produce o schimbare care are loc între ele: dar cel care înlătură schimbarea, înlătură orice așteptare; dar, între voința lui Dumnezeu, care este eternă, și lume nu poate să aibă loc nici o schimbare; prin urmare, înaintea lumii nu putea exista nici o schimbare, deci lumea este coeternă cu voința divină.

<15> *Apoi*, conform exemplului care a fost propus, există un inconvenient în presupoziție. Dat fiind exemplul unui om care are acum voința de a face ceva peste trei zile, iar atunci când vine cea de-a treia zi face ceea ce mai de mult a dorit, este un exemplu neconvenabil în presupoziție, deoarece, chiar dacă în voință nu s-a petrecut nici o schimbare și nici în cel ce voiește, totuși a avut loc o schimbare care este sosirea momentului, adică cea de-a treia zi. Dacă schimbarea nu avusese loc în voință, nici în pasivul de la care trebuia să se ivească un efect nou, nici acea schimbare care este sosirea momentului, atunci dintr-o voință veche nu se poate ivi un efect nou, deoarece orice efect nou primește înaintea lui o anumită schimbare, după cum spusese cineva. Și pentru că înaintea lumii nu fusese făcută o schimbare în voința din care fusese făcută lumea, nici în materia din care trebuia să se ivească lumea — pentru că lumea nu se afla înaintea materiei — și nici nu a fost făcută această schimbare care este sosirea acelui ceas,

alicuius horae, tunc videtur quod ex voluntate aeterna non potuerit fieri mundus novus. Et ideo illud exemplum inconveniens est in proposito.

Istae sunt rationes per quas quidam haeretici, tenentes aeternitatem mundi nituntur impugnare sententiam christianae fidei, quae ponit mundum esse novum; contra quas expedit, ut christianus studeat diligenter, ut sciat eas perfecte solvere, si haereticus aliquis eas opponat. Haec sunt rationes:

Solutio

[6.] Primo hic diligenter considerandum est quod nulla quaestio [potest esse quae] disputabilis est per rationes, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quomodo se habeat veritas in illa, quantum per rationem humanam comprehendi potest. Et huius declaratio est, quia omnes rationes per quas disputatur, ex rebus acceptae sunt: aliter enim essent figmentum intellectus; philosophus autem omnium rerum naturas docet: sicut enim philosophia docet ens, sic partes philosophiae docent partes entis, ut scribitur ***IV Metaphysicae***, et de se patet; ergo philosophus omnem quaestionem per rationem disputabilem habet determinare: omnis enim quaestio disputabilis per ratione cadit in aliqua parte entis, philosophus autem omne ens speculatur: naturale, mathematicum et divinum; ergo omnem quaestionem per rationes disputabilem habet philosophus determinare, et qui contrarium dicit, sciat se proprium sermonem ignorare.

Secundo est notandum quod nec naturalis, nec mathematicus, nec metaphysicus potest ostendere per rationes motum primum et mundum novum esse.

[7.] Quod autem *naturalis* non potest hoc ostendere, declaratur sic accipiendo duas suppositiones per se notas, quarum prima est: quod nullus artifex potest aliquid causare, concedere vel negare nisi ex principiis suae scientiae. Secunda suppositio est: quod, quamvis natura non sit primum principium simpliciter, est tamen primum principium in genere rerum naturalium, et primum principium quod naturalis considerare potest. Et ideo **Aristoteles** hoc considerans in libro ***Physicorum***, qui est primus liber doctrinae naturalium, incepit non a primo principio simpliciter, sed a primo principio rerum naturalium,

atunci se vede că printr-o voință eternă nu se putuse ivi o lume nouă. Și, de aceea, acest exemplu nu este convenabil în presupoziție.

Acestea sunt raționamentele prin care unii eretici, susținând eternitatea lumii, năzuiesc să învinuiască susținerea credinței creștine care spune că lumea este nouă[15]. Este bine ca, împotriva lor, creștinul să se străduiască cu atenție să știe să-i respingă în chip desăvârșit, dacă vreun eretic i le va opune. Raționamentele <îi> sunt acestea:

Soluție

[6.] Mai întâi se cuvine luat în considerare cu atenție faptul că [nu poate exista] nici o problemă care să poată fi disputată prin argumente și pe care filosoful să nu fie dator să o dispute și să o determine[16] — cum anume se găsește în ea adevărul și în ce măsură el poate fi înțeles prin rațiunea umană[17]. Iar susținerea acestui fapt se referă la acela că toate argumentele prin care se dispută sunt luate din fapte[18], căci altminteri ar fi niște închipuiri ale intelectului. Filosoful explică natura tuturor lucrurilor: după cum filosofia explică ființa, tot astfel părțile filosofiei ne învață părțile ființei, cum este scris în *Metafizica*, IV[19], și rezultă de la sine. Prin urmare, filosoful are de determinat orice problemă printr-un argument disputabil: căci orice problemă disputabilă prin argumente cade într-o anumită parte a ființei, pe când filosoful reflectează întreaga ființă, în sens natural, matematic și divin[20]. Prin urmare filosoful are de determinat orice problemă disputabilă prin argumente, iar cel care spune contrariul, să știe că își ignoră propriul discurs.

În al doilea rând se cuvine notat că nici naturalistul, nici matematicianul, nici metafizicianul nu poate arăta prin argumente că mișcarea primă și lumea sunt ceva nou.

[7.] Faptul că *naturalistul* nu poate arăta aceasta se dovedește luând în considerare două presupoziții cunoscute prin sine, dintre care prima este: nici un meșter nu poate cauza, concede sau nega ceva, decât urmând principiile științei sale. Cea de-a doua presupoziție este: deși natura nu este în sine principiul prim, există totuși un principiu prim în genul lucrurilor naturale, și naturalistul poate lua în considerare acest principiu prim[21]. Și apoi Aristotel, analizând aceasta în *Fizica*[22], care este prima carte cu o doctrină privind cele naturale, nu începe de la principiul în sine, ci de la principiul prim al lucrurilor naturale, adică

scilicet a materia prima, quam in *II eiusdem* dicit esse naturam. Ex his autem ad propositum.

Natura non potest causare aliquem motum novum, nisi ipsum praecedat alius motus qui sit causa eius; sed primum motum non potest alius motus praecedere, quia tunc ipse non esset primus motus; ergo naturalis, cuius primum principium est natura, non potest ponere secundum sua principia primum motum esse novum. Maior patet, quia natura materialis nihil agit de novo nisi prius agatur ab alio: natura enim materialis non potest esse primus motor. Quomodo enim ens genitum erit primus motor? Et omne agens materiale est ens genitum. Nec est instantia de corpore caeli, quia si sit ens materiale, tamen non habet materiam univoce cum rebus generabilibus; transmutabilia enim sunt ad invicem quae materiam unius naturae communicant.

Item, omnis effectus naturalis novus aliquam requirit novitatem in suis immediatis principiis; novitas autem non potest esse in aliquo ente sine transmutatione praecedente: qui enim tollit transmutationem, ipse tollet novitatem; ergo natura nullum motum vel effectum novum causare potest sine transmutatione praecedente. Ideo secundum naturalem, cuius primum principium est natura, motus primus, quem nulla transmutatio praecedere potest, non potest esse novus. Maior patet, quia, si omnia principia immediata alicuius effectus naturalis semper fuissent in eadem dispositione, ex eis non posset ille effectus nunc esse, cum prius non esset. Quaeram enim, quare magis nunc quam prius, nec habes, unde respondebis. Dico autem in hac ratione „principia immediata", quia, licet effectus naturalis sit novus, non propter hoc oportet quod in suis principiis mediatis et primis facta sit aliqua transmutatio et novitas. Quamvis enim proxima principia rerum generabilium transmutantur et quandoque sunt, et quandoque non sunt, primae tamen causae earum semper sunt.

Ex his apparet manifeste quod naturalis non potest ponere aliquem motum novum, nisi ipsum praecedat aliquis motus qui sit causa eius; ergo, cum necesse sit in mundo ponere aliquem motum primum — non enim contingit abire in infinitum in motibus quorum unus sit causa alterius — sequitur quod naturalis ex sua scientia et suis principiis quibus ipse utitur, non potest ponere primum motum novum.

Ideo quod **Aristoteles** *VIII Physicorum* quaerens utrum motus aliquando factus sit, cum prius non esset, et utens his principiis, quae

de la materia primă pe care în Cartea a II-a[23] o numește *natură*. Despre acestea însă <am tratat> în presupoziție.

Natura nu poate să cauzeze o mișcare nouă decât dacă ea este precedată de o altă mișcare care să fie cauza ei; dar mișcarea primă nu poate fi precedată de o altă mișcare, pentru că atunci nu ar mai fi mișcare primă; așadar, naturalistul, pentru care principiul prim este natura, nu poate considera, conform principiilor sale, că mișcarea primă este nouă. Majora rezultă din faptul că natura materială nu pune în mișcare nimic ca pe o noutate decât dacă ea însăși este pusă în mișcare mai întâi de altceva. Căci natura materială nu poate fi un motor prim. Cum să fie o ființă născută motor prim? Și orice agent material este ființă născută. Nu se pune problema dacă un corp ceresc este ființă materială, căci el nu are, totuși, o materie în același sens cu lucrurile generabile[24]; iar cele schimbătoare sunt cele care comunică reciproc materia unei singure naturi.

Apoi, orice efect natural nou capătă noutate de la principiile sale imediate. Noutatea însă nu poate fi într-o anumită ființă fără o schimbare care să o preceadă; cel care înlătură schimbarea, înlătură și noutatea. Prin urmare, natura nu poate cauza o mișcare nouă sau un efect nou fără o schimbare care să o preceadă. De aceea, potrivit naturalistului, pentru care principiul prim este natura, mișcarea primă pentru care nu există nici o schimbare care să o preceadă nu poate fi nouă. Majora rezultă din faptul că, dacă toate principiile imediate ale unui anumit efect natural ar fi fost dintotdeauna în aceeași dispunere, din ele nu s-ar fi putut să se ivească acum acel efect, deși mai înainte nu avusese loc. Dacă întreb de ce mai degrabă acum decât mai înainte, tu nu ai de unde să răspunzi. Eu numesc însă în acest argument „principiile imediate" pentru că, deși efectul natural este nou, nu este necesar din această cauză ca în cele mediate să aibă loc o anumită schimbare și noutate. Deși cele mai apropiate principii ale lucrurilor generabile sunt schimbate și uneori sunt, alteori nu sunt, totuși cauzele prime ale lor sunt întotdeauna.

Din acestea reiese în mod evident că naturalistul nu poate considera o anumită mișcare ca fiind nouă decât dacă este precedată de o altă mișcare, care este cauza ei; atunci, pentru că este necesar ca în lume să presupunem o anumită mișcare primă — căci nu este bine să se meargă la infinit în cazul mișcărilor care sunt cauză una pentru cealaltă — rezultă că naturalistul, din știința și principiile de care el se folosește, nu poate presupune o mișcare primă nouă[25].

De aceea Aristotel, în *Fizica*, VIII[26], cercetând dacă mișcarea a fost vreodată creată fără ca mai înainte să fi fost, și folosindu-se de principiile

modo dicta sunt, et loquens ut naturalis, ponit motum primum aeternum ex utraque parte. Ipse etiam in eodem *VIII Physicorum* quaerens, quare quaedam quandoque moventur, quandoque quiescunt, respondet quod hoc est, quia moventur a motore semper moto. Quia enim motor a quo moventur, est motor motus, ideo diversimode se habet, propter hoc facit sua mobilia quandoque moveri et quandoque quiescere. Illa autem quae semper moventur, ut corpora caeli, moventur a motore immobili, semper uno modo se habente in se et ad sua mobilia.

Si ergo naturalis non potest secundum sua principia ponere motum primum novum, ergo nec ipsum mobile [primum], quia mobile causaliter praecedit motum, cum ipsum sit aliqua causa eius. Ergo nec naturalis potest ponere mundum novum, cum mobile primum non praecessit mundum in duratione.

Ex hoc etiam contingit manifeste quod si quis diligenter inspexerit quae iam diximus, quod naturalis creationem considerare non potest. Natura enim omnem suum effectum facit ex subiecto et materia, factio autem ex subiecto et materia generatio est et non creatio. Ideo naturalis creationem considerare non potest. Quomodo enim naturalis illud considerat quod ad sua principia non se extendunt? Et cum factio mundi, sive productio eius in esse non possit esse generatio, ut de se patet, sed est creatio, ex hoc contingit quod in nulla parte scientiae naturalis factio mundi sive productio in esse docetur, quia illa productio naturalis non est et ideo ad naturalem non pertinet.

Ex his etiam, quae dicta sunt, contingit quod naturalis ex sua scientia non potest ponere primum hominem, et ratio est, quia natura de qua intendit naturalis, nihil potest facere nisi per generationem, et primus homo non potest esse generatus. Homo enim generat hominem et sol. Modus enim fiendi primi hominis alius est quam per generationem, nec debet esse mirabile alicui quod naturalis non potest illa considerare ad quae principia suae scientiae se non extendunt. Qui enim diligenter considerabit quae per se potest naturalis considerare, illi apparebit rationabile esse quod dictum est: non enim cuilibet artifex considerare potest quamlibet veritatem.

Si autem opponas, cum haec sit veritas christianae fidei et etiam veritas simpliciter quod mundus sit novus et non aeternus, et quod

sale care tocmai au fost spuse, și exprimându-se ca un naturalist, presupune o mișcare primă din fiecare parte. Tot el, în aceeași *Fizica*, VIII[27], cercetând de ce unele sunt uneori mișcate și altcori sunt în repaos, răspunde că acest lucru se întâmplă fiindcă ele sunt mișcate de un motor veșnic mișcat. Fiindcă motorul de la care ele sunt mișcate este un motor mișcat, el se prezintă în chipuri diverse, și din acest motiv face ca mobilele sale uneori să fie mișcate, alteori să fie în repaos. Dar cele care sunt în mișcare mereu, de pildă corpurile cerești, sunt mișcate de un motor imobil, care se prezintă mereu în același chip în sine și în raport cu mobilele sale.

Atunci, dacă naturalistul nu poate, conform principiilor sale, să presupună o mișcare primă nouă, atunci <nu poate presupune> nici mobilul [prim], fiindcă mobilul precedă pe cel mișcat în sens cauzal, deoarece el este cauza lui. Atunci nici nu poate să considere lumea ca nouă, pentru că un mobil prim nu a precedat lumea în durată.

Din aceasta rezultă în mod evident, dacă cineva a luat aminte cu atenție la ceea ce am spus, că naturalistul nu poate lua în considerare creația. Căci natura își produce orice efect al său dintr-un subiect și o materie, însă o producere din subiect și materie este o generare, iar nu o creație. De aceea naturalistul nu poate lua în considerare creația. Cum va lua el în considerare ceea ce nu este cuprins de principiile sale? Și pentru că facerea lumii, sau producerea ei în ființă, nu poate fi o generare, așa cum rezultă de la sine, ci este o creație, din aceasta reiese că, în nici o parte a științei, naturalistul nu explică facerea lumii sau producerea ei în ființă, deoarece ea nu este o producere naturală și nu îl privește pe naturalist.

Iar din cele care au fost spuse rezultă că naturalistul nu poate să presupună din știința sa un prim om, iar dovada acestui fapt este că natura la care se referă naturalistul nu poate face nimic decât prin generare, iar primul om nu poate fi generat. Căci omul și soarele îl generează pe om[28]. Modul de a se ivi al primului om este altul decât prin generare, și nici nu trebuie să fie uimitor pentru cineva faptul că naturalistul nu le poate lua în considerare pe cele asupra cărora principiile sale nu se întind. Cel care le ia în seamă cu atenție pe cele care pot fi considerate de naturalist, va înțelege ca fiind rațional ceea ce a fost spus: nu orice meșteșugar poate lua în considerare orice adevăr.

Dar dacă te opui, pentru că acesta este adevărul credinței creștine și chiar adevărul în sine, că lumea este nouă și non-eternă și că creația

creatio sit possibilis, et quod primus homo erat, et quod homo mortuus redibit vivus sine generatione et idem numero, et quod ille idem homo in numero qui iam ante erat corruptibilis, erit incorruptibilis, et sic in una specie atoma erunt istae duae differentiae corruptibile et incorruptibile, quamvis naturalis istas veritates causare non possit nec scire, eo quod principia suae scientiae ad tam ardua et tam occulta opera sapientiae divinae non se extendunt, tamen istas veritates negare non debet. Licet enim unus artifex non possit causare vel scire ex suis principiis veritates scientiarum aliorum artificum, non tamen eas negare debet. Ergo, licet naturalis haec quae praedicta sunt, ex suis principiis scire non possit, nec asserere, eo quod principia suae scientiae ad talia se non extendunt, non tamen debet ea negare, si alius ea ponat, non tamen tanquam vera per rationes, sed per revelationem factam ab aliqua causa superiori.

Dicendum est ad hoc quod veritates quas naturalis non potest causare ex suis principiis nec scire, quae tamen non contrariantur suis principiis, nec destruunt suam scientiam, negare non debet: ut quod circa quemlibet punctum signatum in superficie sunt quattuor recti anguli possibiles, habeat veritatem, naturalis ex suis principiis causare non potest, nec tamen debet eam negare, quia non contrariatur suis principiis, nec destruit suam scientiam. Veritatem tamen illam quam ex suis principiis causare non potest nec scire, quae tamen contrariatur suis principiis et destruit suam scientiam, negare debet, quia sicut consequens ex principiis est concedendum, sic repugnans est negandum: ut hominem mortuum immediate redire vivum et rem generabilem fieri sine generatione — ut ponit christianus, qui ponit resurrectionem mortuorum, ut debeat et corruptum redire idem numero — ista debet negare naturalis, quia naturalis nihil concedit, nisi quod videt esse possibile per causas naturales. Christianus autem concedit haec esse possibilia per causam superiorem quae est causa totius naturae, ideo sibi non contradicunt in hic, sicut nec in aliis.

Si autem ulterius opponas, cum haec sit veritas quod homo mortuus immediate redit vivus et idem numero, sicut ponit fides christiana quae in suis articulis verissima est, nonne naturalis negans hoc dicit falsum?

este posibilă și că a existat primul om și că același om care a murit va reînvia fără generare și același ca număr și că același om ca număr care mai înainte era coruptibil va deveni incoruptibil și astfel dintr-o singură specie individuală vor exista două deosebiri, coruptibilul și incoruptibilul, deși naturalistul nu poate <determina> cauza acestor două adevăruri, nici nu le cunoaște, pentru că principiile științei sale nu se întind asupra unei lucrări atât de strălucite și atât de ascunse a înțelepciunii divine, <voi răspunde că> el, totuși, nu trebuie să le nege pe acestea. Căci deși un meșteșugar nu poate <determina> cauza sau ști din principiile sale adevărurile științelor altor meșteșugari, el totuși nu trebuie să le nege. Așadar, deși naturalistul nu le poate cunoaște din principiile sale pe cele care au fost spuse mai înainte, nici nu le poate susține, deoarece principiile științei sale nu se întind asupra acestora, el nu trebuie totuși să le nege dacă un altul i le opune, totuși nu ca și cum ar fi adevărate prin raționamente, ci prin revelația produsă de o anumită cauză superioară.

La aceasta se cuvine spus că naturalistul nu trebuie să nege adevărurile cărora nu le poate <determina> cauza și nici nu le poate cunoaște din principiile sale, dar care nu contrazic totuși principiile sale, și nici nu îi distrug știința sa: tot așa cum faptul că în jurul oricărui punct desemnat pe o suprafață sunt cu putință patru unghiuri drepte este adevărat, deși cauza acestui fapt nu poate fi <determinată> din principiile sale de către naturalist, acest lucru nu trebuie totuși să fie negat de el, deoarece el nu este contrazis de principiile sale și nici nu îi distruge știința. El totuși trebuie să nege acel adevăr căruia nu-i poate <determina> cauza și nici cunoaște, dar care este contrar principiilor sale și îi distruge știința, fiindcă tot așa cum ceea ce este concordant cu principiile sale trebuie acceptat, tot astfel ceea ce este contradictoriu trebuie respins: tot așa trebuie negat de naturalist faptul că omul mort revine la viață în chip nemediat, iar lucrul generabil se ivește fără generare — după cum presupune creștinul, care crede într-o reînviere a morților, după cum ar trebui și cel corupt să revină același ca număr — aceasta fiindcă naturalistul nu admite decât ceea ce vede că este posibil prin cauze naturale. Creștinul însă admite că acestea sunt posibile printr-o cauză superioară care este cauza întregii naturi, și de aceea ele nu îl contrazic în această privință, după cum nici în altele.

Dar, dacă te mai opui încă, deoarece adevărul este că mortul reînvie nemediat și același ca număr, după cum consideră credința creștină care este întru totul adevărată în articolele ei, oare naturalistul care neagă aceasta spune falsul?

Dicendum ad hoc quod simul stant motum primum et mundum esse novum [per causas superiores], et tamen non esse novum per causas naturales et principia naturalia, sic simul stant, si quis diligenter inspiciat, mundum et motum primum esse novum et naturalem negantem mundum et motum primum esse novum dicere verum, quia naturalis negat mundum et motum primum esse novum sicut naturalis, et hoc est ipsum negare ex principiis naturalibus esse novum: quicquid enim naturalis, secundum quod naturalis, negat vel concedit, ex causis et principiis naturalibus hoc negat vel concedit. Unde conclusio in qua naturalis dicit mundum et primum motum non esse novum, accepta absolute, falsa est, sed si referatur in rationes et principia ex quibus ipse eam concludit, ex illis sequitur. Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album et qui negat Socratem esse album, secundum quaedam uterque dicit verum. Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior, quam sit virtus causae naturalis; verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus: nam naturalis nihil concedit vel negat nisi ex principiis et causis naturalibus, sicut etiam nihil negat vel concedit grammaticus secundum quod huiusmodi nisi ex principiis et causis grammaticalibus. Et quia naturalis solum considerans virtutes causarum naturalium, dicit mundum et motum primum non [posse esse] novum, ex eis, fides autem christiana, considerans causam superiorem quam sit natura, dicit mundum posse esse novum ex illa, ideo non contradicunt in aliquo. Sic ergo patent duo: unum est quod naturalis non contradicit christianae fidei de aeternitate mundi, et aliud est quod per rationes naturales non potest ostendi mundum et motum primum esse novum.

[8.] Quod autem *mathematicus* hoc non possit ostendere, sic declaratur manifeste: quia mathematicarum una pars est astrologia, et ipsa habet duas partes: unam scilicet quae docet diversos motus stellarum et velocitates earum, quae scilicet velocius et tardius complent cursum suum, et distantias et coniunctiones et aspectus earum et caetera talia; alia pars scientiae astrorum est quae docet

Se cuvine spus la aceasta că mișcarea primă și faptul că lumea este nouă există necontradictoriu [prin cauze superioare], și totuși ea nu este nouă prin cauze și principii naturale, și astfel există necontradictoriu, dacă cineva cercetează cu atenție, faptul că lumea și mișcarea primă sunt noi și faptul că naturalistul care neagă că lumea și mișcarea primă reprezintă o noutate spune adevărul, fiindcă naturalistul neagă faptul că lumea și mișcarea sunt noi în calitate de naturalist, și aceasta înseamnă să nege că sunt, urmând principiile sale; căci tot ceea ce naturalistul, în măsura în care este naturalist, neagă sau admite, el neagă sau admite din cauze și principii naturale. De aici <rezultă că> concluzia prin care naturalistul spune că lumea și mișcarea primă nu sunt noi, luată în sens absolut, este falsă, dar, dacă se revine la argumentele și principiile din care o extrage, ca rezultă din ele. Căci noi știm că și cel care afirmă și cel care neagă faptul că Socrate este alb are dreptate într-un anume sens. Astfel, creștinul spune adevărul zicând că lumea și mișcarea primă sunt noi și că a existat primul om și că omul va reînvia același ca număr și că lucrul generabil se ivește fără nici o generare, pentru că totuși acest lucru este admis ca fiind posibil printr-o cauză a cărei putere este mai mare decât puterea cauzei naturale. Adevăr spune naturalistul care spune că aceasta nu este cu putință din cauzele și principiile naturale. Naturalistul nu afirmă sau nu neagă nimic decât din principiile și cauzele naturale, tot așa cum gramaticianul nu afirmă sau nu neagă nimic din <domeniul> său decât potrivit principiilor și cauzelor gramaticale. Și pentru că numai naturalistul ia în considerare puterile cauzelor naturale, el spune că lumea și mișcarea primă nu [pot fi] noi, însă în privința acestora credința creștină, luând în considerare o cauză mai înaltă decât este natura, a spus că lumea poate să fie nouă datorită ei, și de aceea ei nu se contrazic sub acest aspect. Astfel, rezultă două lucruri: unul este acela că naturalistul nu contrazice credința creștină cu privire la eternitatea lumii, iar celălalt este că prin argumentele naturalistului nu se poate arăta că lumea și mișcarea primă sunt noi[29].

[8.] Reiese însă cu evidență că nici *matematicianul* nu poate arăta acest lucru: căci una dintre părțile matematicii[30] este astrologia, iar ea însăși are două părți: una dintre ele explică diversele mișcări ale stelelor și viteza lor, care anume își împlinește mai repede sau mai încet cursul său, și distanțele și legăturile și configurațiile lor și celelalte de acest fel; o altă parte a științei stelelor este aceea care explică efectele

effectus quos agunt in toto corpore quod sub orbe est. Quia nec illa quae docet pars prima, nec quae docet pars secunda, ostendunt mundum et motum primum esse novum, quia tales possunt esse tarditates et velocitates quarundam stellarum in suis sphaeris respectu aliarum et etiam tales coniunctiones earum ad invicem, etiam si mundus et motus primus esset aeternus. Et propter hoc idem quod modo dictum est, nec secunda pars scientiae astrorum ostendere potest mundum et motum primum esse novum, quia ex quo eosdem quos modo habent, possent habere motus stellae et coniunctiones et virtutes, etiam si mundus et motus primus esset aeternus, tunc etiam consimiles effectus facere possent in mundo inferiori eis quos modo faciunt, etiam si mundus et motus primus esset aeternus, ergo nec secunda pars scientiae astrorum potest ostendere motum primum et mundum esse novum.

Sicut nec pars prima, nec etiam pars [secunda] mathematicarum scientiarum quae geometria est, potest hoc ostendere. Hoc enim non sequitur ex principiis geometriae, quia oppositum consequentis potest stare cum antecedente, scilicet primum motum et mundum esse aeternum potest stare cum principiis geometriae et omnibus suis conclusionibus. Dato enim hoc falso quod motus primus et mundus sit aeternus, numquid propter hoc erunt principia geometriae falsa, ut *„a puncto ad punctum rectam lineam ducere“*, vel etiam *„punctus est, cuius pars non est“*, et caetera talia, vel etiam suae conclusiones? Constat quod non. Numquid omnes passiones [possibiles] in magnitudine eodem modo essent demonstrabiles de suis substantiis et per easdem causas, etiam si mundus esset aeternus, sicut et si mundus esset novus? Constat quod sic.

Et hoc idem dico de tertia et quarta parte scientiarum mathematicarum quae sunt arithmetica et musica, et per eundem modum ut declaratum est de geometria. Et hoc manifestum est illi qui provectus est in his scientiis et qui scit posse earum.

[9.] Quod autem nec *metaphysicus* possit ostendere mundum esse novum, patet sic: mundus dependet ex voluntate divina, sicut ex sua causa sufficiente; sed metaphysicus non potest demonstrare aliquem effectum in duratione posse sequi suam causam sufficientem, sive posse postponi suae causae sufficienti; ergo metaphysicus non potest demonstrare quod mundus sit coaeternus voluntati divinae, <quia> mundus <non> sit factus nisi divine.

pe care le au în orice corp sublunar. Dar nici cea care explică prima parte, nici aceea care explică a doua parte nu arată că lumea și mișcarea primă este nouă, deoarece încetineala și viteza fiecărora dintre stele pe orbitele lor în raport cu celelalte și astfel de legături ale lor reciproce pot fi astfel, chiar dacă lumea și mișcarea primă ar fi eterne. Și din aceeași cauză care tocmai a fost spusă, nici a doua parte a științei astrelor nu poate arăta că lumea și mișcarea primă este nouă, deoarece chiar din felul în care tot ele se prezintă, mișcările stelelor pot avea și legături și puteri, chiar dacă lumea și mișcarea primă ar fi eterne, chiar atunci efecte asemănătoare pot face în lumea inferioară pe care tocmai le fac, chiar dacă lumea și mișcarea primă ar fi nouă. Prin urmare nici cea de-a doua parte a științei astrelor nu poate arăta că mișcarea primă și lumea sunt noi.

După cum nici prima, <tot așa> nici [a doua] parte a științelor matematice, care este geometria, nu poate arăta aceasta. Căci aceasta nu rezultă din principiile geometriei, deoarece opusul consecventului poate sta împreună cu antecedentul, adică faptul că prima mișcare și lumea este eternă poate sta împreună cu toate principiile geometriei și concluziile ei. Fiind însă dat ca fals faptul că mișcarea primă și lumea este eternă, oare din această cauză principiile geometriei vor fi false, precum „*de la un punct la un altul se poate duce o linie dreaptă*", sau „*punctul este cel care nu are nici o parte*", și altele, sau chiar concluziile ei? E clar că nu. Oare toate afectările [care sunt posibile] în sens de mărime în același fel sunt demonstrabile despre substanțele lor și prin aceleași cauze, chiar dacă lumea ar fi eternă, după cum și dacă ea ar fi nouă? E clar că da.

Și același lucru îl spun despre cea de-a treia și a patra parte a științelor matematice care sunt aritmetica și muzica, și prin același mod în care a fost lămurit cu privire la geometrie. Iar acest lucru este evident pentru cel inițiat în aceste științe și care are cunoștințe în privința lor.

[9.] Faptul că nici *metafizicianul*[31] nu poate arăta că lumea este nouă rezultă în felul următor. Lumea depinde de voința divină ca și de cauza ei suficientă; dar metafizicianul nu poate arăta că un anumit efect poate urma în durată cauza sa suficientă sau că poate fi posterioară cauzei sale suficiente. Prin urmare, metafizicianul nu poate demonstra faptul că lumea este coeternă voinței divine, deoarece lumea nu a fost făcută decât de Dumnezeu.

Item, qui non potest demonstrare hanc fuisse formam voluntatis divinae, ut ab aeterno voluerit mundum producere in hora in qua factus est, ille non potest demonstrare mundum esse novum nec coaeternum voluntati divinae, quia volitum est a volente secundum formam voluntatis; sed metaphysicus non potest demonstrare talem fuisse formam voluntatis divinae ab aeterno: dicere enim quod metaphysicus possit hoc demonstrare, non solum figmento, sed etiam, credo, [cuidam] dementiae simile est: unde enim homini ratio, per quam voluntatem divinam perfecte investiget?

[10.] Et ex his quae dicta sunt componitur syllogismus: nulla est quaestio cuius conclusio potest ostendi per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quantum per rationem est possibile, ut declaratum est; nullus autem philosophus per rationem potest ostendere motum primum et mundum esse novum, quia nec naturalis, nec mathematicus, nec divinus, ut patet ex praedictis, ergo per nullam rationem humanam potuit ostendi motus primus et mundus esse novus, nec etiam potest ostendi quod sit aeternus; quia qui hoc demonstraret, deberet demonstrare formam voluntatis divinae. Et quis eam investigabit? Ideo dicit **Aristoteles**, in libro *Topicorum*, quod *„aliquid est problema de quo neutro modo opinamur, ut utrum mundus sit aeternus"* vel non. Sunt enim multa in fide quae per rationem demonstrari non possunt, ut quod mortuum redit vivum idem in numero, et quod res generabilis redit sine generatione; et qui his non credit haereticus est, qui autem quaerit scire per rationem fatuus est.

Quia ergo effectus et opera sunt ex virtute, et virtus ex substantia, quis audet dicere se perfecte per rationem cognoscere [substantiam divinam et omnes eius virtutem? Ille dicat se perfecte cognoscere] omnes effectus immediatos Dei: quomodo ex ipso sunt, utrum de novo vel ab aeterno, et quomodo per ipsum in esse conservantur, et quomodo in ipso sunt. Nam in ipso et ex ipso et per ipsum fiunt omnia vel sunt. Et quis est qui hoc possit sufficienter investigare? Et, quia multa sunt de talibus quae fides ponit, quae per rationem humanam investigari non possunt, ideo ubi deficit ratio, ibi suppleat fides, quae confiteri debet potentiam divinam esse super cognitionem humanam. Nec propter hoc decredas articulis fidei, quia demonstrari non possunt aliqui eorum,

Apoi, cel care nu poate arăta că forma voinţei divine a fost astfel încât a dorit să producă lumea în ceasul în care a fost făcută, acela nu poate arăta că lumea este nouă şi nici coeternă voinţei divine, deoarece ceea ce e voit provine de la cel care voieşte potrivit cu forma voinţei; dar metafizicianul nu poate demonstra că aceasta a fost forma voinţei divine din eternitate. A spune că metafizicianul poate demonstra aceasta nu este doar similar cu nălucirea, ci chiar cu ţicneala [vreunuia]: căci de unde o demonstraţie prin care el să cerceteze în chip desăvârşit voinţa divină?

[10.] Iar din cele ce au fost spuse este compus raţionamentul: nu există nici o problemă a cărei concluzie să poată fi arătată prin raţiune, pe care filosoful să nu fie dator să o dispute şi să o determine, pe cât este posibil prin raţiune, după cum a fost arătat. Însă nici un filosof nu poate arăta prin raţiune că mişcarea primă şi lumea sunt noi, deoarece nici naturalistul, nici matematicianul, nici <acela care se ocupă cu cele> divine, după cum rezultă din cele spuse mai înainte, deci nici o raţiune umană nu poate arăta că mişcarea primă şi lumea sunt noi, şi nici nu poate arăta că sunt eterne; cel care ar demonstra aceasta, ar trebui să demonstreze forma voinţei divine. Şi cine o va demonstra? De aceea spune Aristotel, în cartea *Topicelor*[32], că *„există o problemă despre care nu opinăm în nici un fel, ca de pildă dacă lumea este eternă"* sau nu. Există multe lucruri în credinţă care nu pot fi demonstrate prin raţiune, de pildă faptul că un mort va reveni la viaţă identic ca număr şi că lucrul generabil se iveşte fără generare; iar cel care nu crede este eretic, iar cel care caută să ştie prin raţiune <acestea> e un nesăbuit.

Aşadar, fiindcă efectul şi lucrările provin din putere, iar puterea din substanţă, cine ar îndrăzni să spună că el cunoaşte în chip desăvârşit prin raţiune [substanţa divină şi toată puterea ei? Acela să spună atunci că cunoaşte în mod desăvârşit] toate efectele imediate ale lui Dumnezeu: în ce fel sunt din el, dacă sunt ca o noutate sau din eternitate, şi cum sunt păstrate în fiinţă prin el însuşi şi în ce fel se află în el? Căci în el şi prin el devin sau sunt toate. Şi cine este cel care poate în chip suficient cerceta aceasta? Şi, pentru că sunt multe dintre cele pe care le presupune credinţa şi care nu pot fi cercetate prin raţiunea umană, acolo unde raţiunea îşi arată lipsa de putere, acolo să i se adauge credinţa, care trebuie să mărturisească faptul că potenţa divină este deasupra cunoaşterii omeneşti. Iar din această cauză să nu nesocoteşti articolele credinţei, dacă unele dintre ele nu pot fi demonstrate, pentru că

quia si sic procedas, in nulla lege stabis, eo quod nulla est lex cuius omnes articuli possint demonstrari.

Sic ergo apparet manifeste quod nulla est contradictio inter fidem christianam et philosophiam de aeternitate mundi, si praedicta diligenter inspicientur, sicut etiam manifestabimus. Deo auxiliante in caeteris quaestionibus, in quibus fides christiana et philosophia superficietenus et hominibus minus diligenter considerantibus videbuntur discordare.

Dicimus ergo quod mundus non est aeternus, sed de novo creatus, quamvis hoc per rationes demonstrari non possit, ut superius visum est, sicut quaedam alia etiam quae pertinent ad fidem: si enim demonstrari possent, non esset fides, sed scientia. Unde pro fide non debet adduci ratio sophistica, [sicut per se patet,] nec ratio dialectica, quia ipsa non facit firmum habitum, sed solum opinionem, et firmior debet esse fides quam opinio, nec ratio demonstrativa, quia tunc fides non esset nisi de his quae demonstrari possent.

[11.] Tunc ad rationes ad utramque partem adductas respondendum est, et primo ad rationes quae nituntur probare contrarium veritati, scilicet mundum esse Deo coaeternum.

<I> Ad primam. Omne incorruptibile habet virtutem ut semper existat, si intelligas per hoc nomen incorruptibile quod, cum sit ens, non potest deficere neque per corruptionem — de qua loquitur **Philosophus** in fine I *Physicorum: „omne quod corrumpitur, abibit in hoc ultimum“*, id est in materiam, — nec etiam per corruptionem, largius accipiendo nomen, quam unquam accipit ipse **Philosophus**, quae scilicet corruptio cadere potest in omni ente quod habet aliam causam, quantum de se est. Nam omnis effectus, quamdiu durat, tamdiu conservatur in esse per aliquam suarum causarum, sicut apparet inducenti; quod autem per aliud in esse conservatur, deficere potest quantum de se est. Si utroque istorum modorum intelligitur incorruptibile, tunc vera est propositio maior quae dicit: omne incorruptibile habet virtutem, ut semper existat; et sic non est incorruptibilis [immo] nec aliquod ens habens aliam causam.

Et tu probas: quod est ingenitum, est incorruptibile. Verum est corruptione quae opponitur generationi, quia sicut generatio est ex materia, sic corruptio sibi opposita est in materiam, scilicet in

dacă vei proceda astfel, nu te vei situa în nici o lege, pentru că nu există nici o lege ale cărei articole să poată fi demonstrate în totalitate.

Rezultă așadar cu evidență că nu există nici o contradicție între credința creștină și filosofie cu privire la eternitatea lumii, dacă cele spuse anterior sunt luate în seamă cu atenție, așa cum vom arăta, dacă Dumnezeu ne ajută, în anumite probleme în care credința creștină și filosofia par să se afle în discordie la un nivel de suprafață și pentru oamenii care le iau în seamă cu mai puțină atenție.

Noi spunem însă că lumea nu este eternă, ci cauzată ca o noutate, deși acest lucru nu poate fi demonstrat prin raționamente, după cum s-a văzut mai sus, asemenea altora care se referă la credință: căci, dacă s-ar putea demonstra, nu ar mai fi credință, ci știință. De aceea, nu trebuie adusă în favoarea credinței o rațiune sofistică, [precum rezultă de la sine], și nici o rațiune dialectică, care nu produce o dispoziție stabilă, ci doar o opinie (iar credința trebuie să fie mai stabilă decât opinia), și nici o rațiune demonstrativă, deoarece, în acest caz, credința nu ar privi decât cele care pot fi demonstrate.

[11.] Se cuvine răspuns în acest moment la argumentele aduse de o parte și de alta, iar mai întâi la argumentele care încearcă să dovedească opusul adevărului, adică faptul că lumea este coeternă cu Dumnezeu.

<I> La cel dintâi <argument>. Orice lucru incoruptibil are virtutea de a exista întotdeauna, dacă înțelegi prin termenul de incoruptibil ceea ce, întrucât este ființă, nu poate dispărea nici măcar prin corupere. Despre aceasta vorbește Filosoful la sfârșitul Cărții I din *Fizica*[33]: *„tot ceea ce este corupt se va stinge în ceva ultim"*, adică în materie, și niciodată Filosoful nu a înțeles despre corupție — luată în sens larg — că ea poate avea loc în orice ființă care are o altă cauză, în măsura în care este de la sine. Însă cât timp durează orice efect, atât timp este păstrat în ființă de una dintre cauzele sale, după cum apare celui care face inducția. Ceea ce este ținut în ființă printr-un altul poate să dispară în măsura în care este de la sine. Dacă vei înțelege incoruptibilul în ambele feluri, atunci este adevărată propoziția majoră care spune: orice incoruptibil deține puterea de a exista dintotdeauna. Astfel, o ființă nu este incoruptibilă, dacă are o cauză diferită de sine.

Iar tu aduci ca dovadă: ceea ce este nenăscut, este incoruptibil. E adevărat în privința distrugerii opuse generării, fiindcă, după cum generarea provine din materie, tot astfel coruperea sa este opusă în materie, adică în contrariu și nu în pura negare. Dar dacă totuși există

contrarium et non in puram negationem. Si tamen aliquid sit ingenitum, non oportet quod propter hoc ipsum sit incorruptibile corruptione largius sumpta, quae scilicet est non [in materiam nec] in contrarium, sed in puram negationem, sicut potest corrumpi omne ens causatum circumscripta virtute conservantis. Et hanc conservationem vocabant **antiqui philosophi** auream catenam, qua omne ens in suo ordine a primo ente conservatur, ipsum autem primum ens, sicut ante se non habet causam, sic ante se non habet conservans. Et, quia iam tactum est quod omne ens [quod est] citra primum conservatur in esse virtute primi principii, ideo magis hoc declaretur.

Et primo per dicta auctorum. In ***Libro de Causis*** scribitur sic: „*Omnis intelligentiae fixio et essentia est per bonitatem puram quae est prima causa*". Per eius essentiam intelligit eius productionem in esse, et per eius fixionem intelligit eius durationem. Et, si intelligentia durat per virtutem primi principii, tunc multo magis omnia entia alia. Et huic concordat illud quod scribitur in lege: „*ex ipso et per ipsum sunt omnia*".

Item, **Plato** dicit loquens in persona primi principii ipsis inteligentiis haec verba: „*plus valent ad aeternitatis vestrae custodiam mea voluntas quam vestra natura*".

Et idem ostenditur ratione. Ens causatum non habet de se naturam ut existat, quia, si de se naturam haberet ut existeret, alterius causatum non esset, sed quod durat et in esse conservatur virtute propria et non ex alia virtute superiori, hoc de se habet naturam ut existat; ergo nullum ens causatum in esse conservatur per se. Et ideo, sicut omnia entiaquae sunt citra primum principium, sunt ex ipso, sic et per ipsum in esse conservantur, et si primum principium virtutem suam entibus auferret, entia penitus non essent. Et hoc est quod scribitur in ***Libro de Causis***: „*omnes virtutes dependentes sunt ex una prima virtute quae est virtus virtutum*". Et **Averroes** *Super secundum Metaphysicae* loquens de hoc primo principio dicit: „*quod illa causa magis est digna et in esse et in virtute quam omnia entia; omnia enim entia non acquirunt esse et virtutem nisi ab ista causa; est igitur ipsum ens per se et verum per se, et omnia entia alia [sunt] sunt entia et vera per esse et per veritatem eius*".

Item, virtus quae facit durationem aeternam, est virtus infinita, quia, si esset finita, tunc posset accipi virtus maior; ergo, cum non possit esse duratio maior quam sit duratio aeterna, sequeretur quod

ceva nenăscut, nu este necesar ca din această cauză el să fie incoruptibil — luând coruperea într-un sens larg — adică aceasta nu se află [nici în materie nici] în contrariu, ci în pura negaţie, după cum poate fi coruptă orice fiinţă cauzată care se află în puterea celui care o păstrează <în fiinţă>. Iar filosofii vechi numeau această păstrare lanţul de aur prin care orice fiinţă la rândul ei este conservată de către fiinţa primă[34], însă fiinţa primă nu are, înaintea ei, cine s-o conserve. Şi, fiindcă a fost tocmai atins faptul că orice fiinţă, cu excepţia celei prime, este păstrată în fiinţă prin puterea principiului prim, de aceea acest lucru să se întărească mai mult.

Şi mai întâi prin spusele autorilor. În *Cartea despre cauze* este scris astfel: „*Orice fixare a inteligenţei şi orice esenţă există prin bunătatea pură care este cauză primă*"[35]. Prin esenţa ei se înţelege producerea ei în fiinţă, iar prin fixarea ei se înţelege durarea ei. Şi, dacă inteligenţa durează prin puterea principiului prim, atunci, cu mult mai mult toate celelalte fiinţe. Şi cu aceasta concordă ceea ce este scris în lege: „*din el şi prin el sunt toate*"[36].

Apoi, Platon spune, vorbind despre rolurile inteligenţelor principiului prim, aceste cuvinte: „*mai mult slujeşte ocrotirii eternităţii voastre voinţa mea decât natura voastră*"[37].

Şi acelaşi lucru se arată prin raţiune. Fiinţa cauzată nu are de la sine natura de a exista, fiindcă, dacă ar fi avut de la sine natura de a fi existat, nu ar fi fost cauzată de un altul, ci ceea ce durează şi este păstrat în fiinţă prin putere proprie şi nu dintr-o putere superioară, ar avea de la sine natura de a exista. Prin urmare, nici o fiinţă cauzată nu se păstrează de la sine în fiinţă. Şi de aceea, după cum toate fiinţele care sunt, cu excepţia celei prime, sunt din el însuşi şi tot astfel sunt păstrate în fiinţă prin sine, dacă principiul prim şi-ar îndepărta puterea sa de la fiinţe, fiinţele nu ar exista deloc. Şi aceasta este ceea ce este scris în *Cartea despre cauze*: „*toate puterile dependente provin de la o singură putere primă, care este puterea puterilor*"[38]. Şi Averroes, în *Comentariul* la Cartea a II-a a *Metafizicii*, spune despre primul principiu: „*că acea cauză este mai demnă şi în fiinţă şi în putere decât toate fiinţele. Căci nici o fiinţă nu îşi primeşte fiinţa şi adevărul decât de la această cauză. Ea este prin urmare fiinţa însăşi prin sine şi adevărată prin sine, şi toate fiinţele celelalte [sunt] adevărate prin fiinţa şi adevărul acesteia*"[39].

Apoi, puterea care face o durare eternă este o putere infinită, fiindcă, dacă ar fi finită, atunci ar primi o virtute mai mare. Aşadar, fiindcă nu poate exista o durare mai mare decât este durarea eternă, ar

virtus maior non faceret maiorem durationem quam virtus minor, quod est impossibile; sed in nullo ente causato est virtus infinita, quia omne causatum est per transitum, sive per factionem acceptum, et hoc repugnat virtuti infinitae.

Hoc idem etiam probatur ex alio. Quia virtus primi motoris maior est quam virtus alicuius motoris posterioris et infinito non potest aliquid esse maius, ergo in nullo ente causato est virtus infinita, nec duratio aeterna per se, sed per virtutem primi principii cuius virtus per se est aeterna et infinita. Et declaratur ratio: sicut duratione quae semper est non potest accipi maior duratio, sic oportet quod virtus quae facit durationem quae semper est sive aeterna, sit talis quod ea non potuit accipi virtus maior, et talis solum est virtus infinita.

<2> Ad secundam rationem dicendum. Cum dicis: illud est aeternum quod non habet ante se aliquam durationem, dico quod falsum est. Licet enim tempus non sit ante mundum, aeternitas tamen est ante mundum: ipsa enim semper est. Tu dicis: illud nunquam est quod habet ante se durationem aeternam. Dico quod non oportet. Illud enim novum quod hodie factum est, habet ante se durationem aeternam, quia ipsam aeternitatem quae semper est, et tamen non est dicere quod ipsum nunquam est.

<3> Ad tertiam rationem dicendum quod, licet ens, cuius productio est ex subiecto et materia, sive per generationem, dependeat ex duplici potentia, scilicet ex potentia activa sui agentis et ex potentia suae materiae, nihil enim fit ex materia, nisi illud ad quod ipsa habuit potentiam passivam, tamen illa quorum factio non est generatio nec ex materia, illa solum dependent ex sola potentia agentis principii, non materiae. Quomodo enim potes dicere quod illud dependet ex potentia materiae cuius productio non est ex materia, sicut est mundus? Apparet enim cuilibet quod factio mundi non potuit esse generatio. Unde, si non esset alius modus fiendi nisi generatio, nihil universaliter esset factum. Dico ergo quod mundus factus est et de novo factus est, quia non est coaeternus Deo. Et cum dicis: ergo potuit fieri, dico quod verum est: potuit fieri sola potentia agentis, non subiecti et materiae. Et quia iam in solutione tactum est quod aliquis effectus sufficienter dependeat ex sola potentia agentis, de quo aliquis dubitaret, ideo hoc declaratur sic:

rezulta că o putere mai mare nu ar face o durare mai mare decât puterea mai mică, ceea ce este cu neputință. Dar în nici o ființă cauzată nu există o putere infinită, deoarece orice cauzat este fie prin transfer, fie este înțeles ca o facere, iar acest lucru este respins de puterea infinită.

Același lucru este dovedit altfel. Deoarece puterea primului motor este mai mare decât puterea unui motor posterior, și nu poate să existe ceva mai mare decât infinitul, prin urmare în ființa cauzată nu există nici o putere infinită, și nici o durată eternă prin sine, ci prin puterea primului principiu, a cărui putere este prin sine eternă și infinită. Și argumentul se prezintă <astfel>: după cum prin durata care este dintotdeauna nu se poate înțelege o durată mai mare, tot astfel este necesar ca puterea care produce durata care este dintotdeauna (sau: care este eternă) să fie astfel încât prin ea să nu se poată înțelege o putere superioară. Și de acest fel nu este decât puterea infinită.

<2> Se cuvine răspuns la cel de-al doilea argument. Atunci când tu spui: este etern cel care nu are înaintea sa o anumită durată, eu spun că aceasta este fals. Deși timpul nu este înaintea lumii, eternitatea este totuși înaintea lumii: căci ea însăși este întotdeauna. Tu spui: nu este niciodată cel care are înaintea sa o durată eternă. Eu spun că nu este necesar. Căci acela care astăzi este făcut ca nou, are înaintea sa o durată eternă, fiindcă <are> eternitatea însăși, care este întotdeauna, și totuși nu trebuie spus că el însuși nu este deloc.

<3> La al treilea argument se cuvine spus că, deși ființa a cărei producere este din subiect și materie, sau prin generare, depinde de o potență dublă, adică din potența activă a agentului său și din potența materiei sale, — căci nimic nu devine din materie decât cel în vederea căruia ea însăși a avut potența pasivă, — și totuși numai cele a căror facere nu este nici din materie depind de singura potență a principiului agent, nu a materiei. Dar cum poți spune că acela depinde de potența materiei a cărui producere nu provine din materie, cum este lumea? Căci reiese pentru oricine că facerea lumii nu a putut fi o generare. De aceea, dacă nu ar fi existat un alt mod al ivirii decât generarea, nimic nu ar fi fost făcut în sens universal. Eu spun, așadar, că lumea a fost făcută și făcută ca nouă, deoarece ea nu este coeternă cu Dumnezeu. Și atunci când tu spui: așadar, ea se putea ivi, eu spun că aceasta este adevărat: se putea ivi numai prin potența agentului, nu a subiectului și a materiei. Și pentru că în soluție a fost atins faptul că un anume efect are o dependență, este destul numai să depindă de potența agentului despre care cineva s-ar îndoi, și de aceea se declară aceasta:

Omne illud cuius factio dependet ex materia, si materia non sit, ipsum [esse] impossibile est; totum ens quod est citra primum principium, factum est, quia causam habet, et illud voco ens factum quod habet aliam suae productionis; si ergo omnis factio dependet a materia, et nulla ex sola potentia agentis principii, et praeter totum ens quod est citra primum principium non erat materia aliqua, sequitur quod totum ens, quod est primum principium, esset impossibile; factum est ergo aliquid quod est impossibile esset fieri.

<4> Ad quartam rationem dicendum. Cum dicis: omne novum factum est per transmutationem, verum est solum de entibus quorum factio est per generationem: nam solum in generabilibus invenitur transmutatio. Unde et corpora caelestia quae habent substantias ingenitas, sicut transmutantur secundum situm, sic et generantur secundum situm.

<5> Ad quintam rationem. Cum dicis: omne novum est in tempore, quoniam novum in aliqua duratione debet fieri in aliqua parte eius, quoniam si esset simul cum qualibet parte durationis illius, non esset novum in illa duratione, et sola duratio quae partes habet, tempus est, dico ad hoc quod aliquid potest dici novum duobus modis: aut quia est, cum prius non esset, sed habendo esse post suum contradictorium, non quod sit in aliqua parte durationis in qua est, et in alia non; et sic mundus est novus, et tale novum non oportet esse in tempore. Alio modo potest aliquid dici novum, quia in aliqua parte durationis in qua est, habet esse, in alia parte non-esse; et omne quod sic novum est, necessario est in tempore, quia sola duratio quae partes habet, tempus est; et sic mundus non est novus. Unde mundus in nulla duratione potest esse novus: non in tempore, quia mundus incepit cum tempore, ideo nulla pars temporis antecedit mundum; nec in aeternitate, quia aeternitas est indivisibilis, et quod est in aeternitate, semper uno modo se habet.

<6> Ad sextam rationem dicendum. Cum dicis: omnis generatio est ex corrupto, verum est. Cum dicis secundo: omne corruptum prius est generatum, dico quod istam propositionem concedit naturalis, quia ipse ex suis principiis non potest ponere factionem rei generabilis et corruptibilis nisi per generationem. Qui tamen ponit factionem rei generabilis non esse per generationem, sicut debet ponere qui ponit primum hominem — homo enim est res generabilis, et eius productio

Toate cele a căror facere depinde de materie, dacă materia nu există, sunt cu neputință. Întreaga ființă care se află în afara principiului prim a fost făcută, deoarece ea are o cauză, și eu o numesc „ființă făcută" pe aceea care are pe un altul pentru producerea ei. Așadar, dacă orice facere depinde de materie, și nici una numai de potența principiului agent, și cu excepția întregii ființe care se află în afara principiului prim, nu exista o anumită materie, rezultă că întreaga ființă care este principiu prim ar fi imposibilă: atunci ar fi creat ceva ce este cu neputință să se ivească.

<4> Se cuvine răspuns la cel de-al patrulea argument. Atunci când tu spui că tot ceea ce este făcut este prin schimbare, acest lucru este adevărat numai cu privire la ființele a căror facere are loc prin generare. Dar nu numai în cazul celor generabile se găsește schimbarea. De aceea și corpurile celeste care au substanțe nenăscute, după cum își schimbă locul, tot astfel sunt generate potrivit cu locul.

<5> La cel de-al cincilea argument. Atunci când tu spui: tot ceea ce e nou este în timp, fiindcă într-o anumită durată noul trebuie să se ivească într-o parte anumită a <duratei> acesteia, fiindcă, dacă ar fi simultan cu fiecare parte a acelei durate, el nu ar mai fi nou în durată, și numai durata care are părți este timp, atunci eu spun că: un lucru poate fi numit nou în două feluri: fie pentru că el este, deși mai înainte nu era, dar având ființă după contrarul său, dar nu în sensul că se află într-o anumită parte a duratei în care este și în altele nu; și în acest sens lumea este nouă, și o asemenea noutate nu este necesar să se afle în timp. Într-un alt fel, un lucru poate fi numit nou fiindcă are ființă într-o anumită parte a duratei în care se află, iar în altă parte are neființă. Și tot ceea ce este nou în acest fel se află în mod necesar în timp, deoarece numai durarea care are părți este timp: în acest sens, lumea nu este nouă. De aceea lumea nu poate fi nouă în nici o durată nouă; nu în timp, fiindcă lumea începe o dată cu timpul, și de aceea nici o parte a timpului nu precedă lumea, nici în eternitate, pentru că eternitatea este indivizibilă, iar ceea ce este în eternitate se prezintă în același fel.

<6> Se cuvine răspuns la cel de-al șaselea argument. Atunci când tu spui: orice generare provine din ceea ce este corupt, este adevărat. Când spui în al doilea rând: tot ceea ce este corupt mai întâi a fost generat, eu spun că la o asemenea propoziție subscrie naturalistul, deoarece el însuși nu poate lua în considerare din principiile sale facerea unui lucru generabil decât prin generare. Cel care totuși consideră facerea unui lucru generabil altminteri decât prin generare, așa cum trebuie să presupună cel care ia în considerare pe cel dintâi om — căci omul este

non potest esse per generationem, si sit primus — ipse debet negare illam propositionem quae dicit: omne corruptum prius est generatum, quia ipsa contradicit suae positioni; primus enim homo aliquando corruptus est, cum tamen nunquam fuerit generatus. Unde illa ratio sexta innititur principiis naturalibus, et dictum est superius quod qui ponit mundum esse factum novum, dimittere debet causas naturales et quaerere causam superiorem.

<7> Ad septimam rationem dicendum. Cum dicis quod effectus in duratione non potest sequi suam causam sufficientem, dicendum quod hoc verum est de causa agente per naturam, non de agente voluntarie. Sicut enim Deus aeterno intellectu potest nova intelligere, licet illa respectu sui non sint nova, sic aeterna voluntate potest nova agere.

<8> Ad octavam rationem dicendum. Quod potens et volens de necessitate agit, hoc est verum in hora ad quam voluntas est determinata. Modo, licet aeterna sit potestas Dei qua potuit mundum facere, et voluntas qua voluit, quia tamen illa voluntas solum erat respectu horae in qua mundus factus sit, ideo mundus est novus, licet voluntas Dei sit aeterna.

<9> Ad aliam rationem dicendum. Cum dicis: omnis effectus novus aliquam requirit novitatem in aliquo suorum principiorum, dico quod illud non oportet in agente per voluntatem, quia secundum antiquam voluntatem possunt fieri actiones novae praeter hoc quod facta sit transmutatio in voluntate vel in volente. Ad confirmationem rationis dicendum quod non solum potuit agens agere novum effectum, quia ipsum habet novam substantiam, aut, quia ipsum habet aliquam novam virtutem vel situm, vel, quia prius subiacebat impedimento, aut, quia in suo passivo ex quo agit, facta est nova dispositio, sed etiam aliquod agens potest producere effectum novum per hoc quod ipsum habet voluntatem aeternam determinatam ad aliquam horam in qua vult agere, secundum illam voluntatem.

<10> Ad sequentem rationem dicendum est quod non oportet quod omne quod movetur post quietem reducatur ad motum aeternum, sed oportet quod omne quod movetur post quietem reducatur ad motum primum sicut ad aliquam suam causam qui non est post quietem; unde licet motus primus sit novus, ipse tamen non est post quietem: non

un lucru generabil, iar producerea lui nu poate avea loc decât prin generare, dacă însă este primul — el însuși trebuie să nege această propoziție: tot ceea ce este corupt este mai întâi generat, deoarece el însuși își contrazice propria poziție; căci la un moment dat primul om a fost corupt, deși nu fusese niciodată generat. De aceea cel de-al șaselea argument se sprijină pe principiile naturale și a fost spus mai sus că acela care consideră că lumea a fost făcută nouă trebuie să îndepărteze cauzele naturale și să cerceteze cauzele superioare.

<7> Se cuvine răspuns la cel de-al șaptelea argument. Atunci când tu spui că efectul nu-și poate urma cauza suficientă în durată, trebuie spus că aceasta este adevărat cât privește cauza agentă prin natură, dar nu în privința agentului voluntar. Căci după cum Dumnezeu poate înțelege cu intelectul etern cele noi, deși în raport cu el acelea nu sunt noi, astfel a putut acționa printr-o eternă voință ceva ca și nou[40].

<8> Se cuvine răspuns la cel de-al optulea argument. Faptul că acela care poate și vrea acționează din necesitate este adevărat numai pentru ceasul la care voința este determinată. Deși Dumnezeu are puterea eternă prin care a putut face lumea, și voința prin care a vrut, totuși voința aceea singură era raportată la momentul în care lumea a fost făcută. De aceea lumea este nouă, deși voința lui Dumnezeu este eternă.

<9> Se cuvine răspuns la un alt argument. Când tu spui: orice efect nou reclamă o anumită noutate în ceva din principiile sale, eu spun că acela nu trebuie <să fie> în agentul prin voință, deoarece potrivit cu o voință veche se pot ivi acțiuni noi, pe lângă faptul că a avut loc schimbarea în voință sau în cel care voiește. Pentru întărirea argumentului se cuvine spus că un agent nu poate doar să acționeze un efect nou, deoarece el însuși are o substanță nouă, sau fiindcă el are o anumită putere sau situare nouă, sau fiindcă mai înainte se lovea de o piedică, sau pentru că în <potența> sa pasivă din care acționa s-a ivit o nouă dispoziție, ci un agent poate să producă un efect nou prin faptul că el însuși are o voință eternă îndreptată spre un anumit ceas în care vrea să acționeze, potrivit cu acea voință.

<10> Pentru argumentul următor se cuvine spus că nu este nevoie ca tot ceea ce este mișcat în urma unui repaos să fie redus la mișcarea eternă, ci este nevoie ca tot ceea ce este mișcat în urma unui repaos să fie redus la mișcarea primă ca la o cauză a sa care nu este în urma unui repaos; de aceea, deși mișcarea primă este nouă, ca însăși nu este totuși în urma unui repaos: căci nu fiecare imobilitate este un repaos, ci

enim quaelibet immobilitas quies est, sed immobilitas eius quod natum est moveri, ut scribitur *III Physicorum*. Et ante motum primum non erat aliquod mobile natum moveri, et dico ante in duratione.

<11> Ad aliam rationem dicendum. Cum dicis: voluntas quae postponit volitum, exspectat aliquid in futuro, verum est solum de voluntate cuius actio est in tempore, quia solum in tempore est futuratio et exspectatio, sed de voluntate cuius actio est ante tempus, non est hoc verum; et actio voluntatis divinae est ante tempus, saltem illa qua mundum et tempus agebat.

<12> Ad sequentem rationem dicendum est quod illa duo quae sunt in eadem duratione, simul sunt, si nulla pars durationis illius cadit inter illa, sicut duo temporalia simul sunt in tempore inter quae nulla pars temporis cadit; si tamen inter aliqua duo nulla cadit duratio propter hoc quod unum est in nunc aeternitatis et alterum est in nunc temporis, et sic nulla inter ea cadit duratio, non oportet quod talia sint simul. Sic se habet voluntas Dei quae est in nunc aeternitatis, et factio mundi quae est in nunc temporis.

<13> Ad aliam rationem dicendum, sicut dicebatur. Tu arguis in contrarium, quia ponere talem formam voluntatis in Deo, hoc est fingere. Dicendum quod non est verum: non enim omnia figmenta sunt quae demonstrari non possunt.

Ad illud quod tu secundo arguis, dico quod ex quo fuerit talis forma voluntatis divinae ab aeterno, talem oportuit esse modum procedendi voliti ex voluntate, ut volitum perfecte sit sic conforme voluntati.

<14> Ad sequentem rationem dicendum. Cum dicis: ab antiqua voluntate inter quam et suum effectum non cadit transmutatio, non potest fieri novus effectus, hoc solum verum est de voluntate a qua procedit effectus per transmutationem; talis non est voluntas divina.

<15> Ad aliud dico quod illud exemplum in aliquo est conveniens, licet non perfecte.

Rationes ad partem oppositam gratia conclusionis concedantur, licet solvi possint, cum sint sophisticae.

[12.] Ex his ergo apparet quod philosophum dicere aliquid esse possibile vel impossibile, hoc est illud: dicere esse possibile vel

imobilitatea lui este ceea ce a fost născut pentru a fi mișcat, după cum este scris în *Fizica*, III[41]. Iar înaintea mișcării prime nu exista ceva mobil născut pentru a fi mișcat. Și spun „înainte" în durată.

<11> Se cuvine răspuns unui alt argument. Atunci când tu spui: voința căruia îi urmează ceea ce este voit așteaptă ceva în viitor, <aceasta> este adevărat numai cu privire la voința celui a cărui acțiune se află în timp, deoarece numai în timp există o prospectare și o așteptare, dar în privința voinței celui a cărui acțiune este înaintea timpului, acest lucru nu este adevărat. Iar acțiunea voinței divine se află înaintea timpului, cel puțin aceea prin care au fost create lumea și timpul.

<12> La argumentul următor se cuvine spus că cele două <evenimente> care se află în aceeași durată sunt simultane, dacă nici o parte a duratei aceleia nu cade între ele, după cum două <evenimente> temporale sunt simultane în timp dacă între ele nu cade nici o parte a timpului. Dar dacă, totuși, între două anumite <evenimente> nu cade nici o durată din cauză că una este în clipa eternității iar alta este în clipa timpului, nu este necesar ca acestea să fie simultane. În acest fel se prezintă voința lui Dumnezeu care se află în clipa eternității și facerea lumii care se află în clipa timpului.

<13> Se cuvine răspuns unui alt argument, după cum se spusese. Tu argumentezi împotrivă că a considera o asemenea formă în Dumnezeu înseamnă a opera cu închipuiri. Trebuie spus că nu este adevărat: nu toate închipuirile sunt indemonstrabile[42].

La ceea ce tu argumentezi în al doilea rând, eu spun că, după cum era forma voinței divine din eternitate, tot astfel trebuia să fie modul de proveniență a ceea ce este voit din voință, astfel încât ceea ce este voit să fie în chip desăvârșit conform voinței.

<14> Se cuvine răspuns la următorul argument. Atunci când tu spui: dintr-o voință veche, dacă între ea și efectul său nu are loc o schimbare, nu se poate ivi un efect nou, acest lucru este adevărat numai cu privire la voința de la care provine efectul prin schimbare. Voința divină însă nu este de acest fel.

<15> La un alt <argument> eu răspund: acel exemplu este într-un anume sens potrivit, deși nu în chip desăvârșit.

Argumentele din partea opusă sunt îngăduite datorită concluziei <lor>, deși ar putea fi respinse, pentru că sunt sofistice.

[12.] Din acestea reiese că, dacă filosoful spune că ceva este posibil sau imposibil, aceasta înseamnă a spune că este posibil sau imposibil

impossibile per rationes investigabiles ab homine. Statim enim quando aliquis dimittit rationes, cessat esset philosophus, nec innititur philosophia revelationibus et in miraculis. Cum ergo tu ipse dicis et dicere debes multa esse vera, quae tamen, si non affirmes vera nisi quantum ratio humana te inducere potest, illa nunquam concedere debes, sicut est ressurectio hominum quam ponit fides. Et bene enim in talibus creditur auctoritati divinae et non rationi humanae. Quaeram enim a te: quae ratio hoc demonstrat? Quaeram etiam: quae ratio demonstrat rem generabilem post suam corruptionem iterum redire sine generatione, et etiam eandem in numero quae prius ante suam corruptionem erat, sicut oportet fieri in resurrectione hominum secundum sententiam nostrae fidei? **Philosophus** tamen in fine *II De generatione* dicit rem corruptam posse redire eandem in specie, sed non eandem in numero. Nec propter hoc contradicit fidei, quia ipse dicit hoc non esse possibile secundum causas naturales. Ex talibus enim ratiocinatur naturalis. Fides autem nostra dicit hoc esse possibile per causam superiorem quae est principium et finis nostrae fidei, Deus gloriosus et benedictus.

[13.] Ideo non est contradictio inter fidem et philosophum. Quare ergo murmuras contra philosophum, cum idem secum concedis? Nec credas quod philosophus qui vitam suam posuit in studio sapientiae, contradixit veritati fidei catholicae in aliquo, sed magis studeas, quia modicum habes intellectum respectu philosophorum qui fuerunt et sunt sapientes mundi, ut possis intelligere sermones eorum. Sermo enim magistri intelligendus est ad melius, nec valet quod dicunt quidam maligni ponentes studium suum ad hoc quod possint invenire rationes repugnantes in aliquo veritati christianae fidei, quod tamen procul dubio est impossibile. Dicunt enim quod christianus, secundum quod huiusmodi, non potest esse philosophus, quia ex lege sua cogitur destruere principia philosophiae. Illud enim falsum est, quia christianus concedit conclusionem per rationes philosophicas conclusam non posse aliter se habere per illa per quae concluditur, et si concludatur per causas naturales. Quod mortuum non redibit vivum immediate idem numero, hoc concedit non posse aliter se habere per causas naturales per quas concluditur; concedit tamen hoc posse se aliter habere per

prin argumente care pot fi cercetate de un om. De îndată ce vreunul se leapădă de argumente, el încetea ză a mai fi filosof, iar filosofia nu se bazează pe revelații și miracole. Așadar, pentru că tu însuți spui și trebuie să spui că multe sunt adevărate pe care, totuși, nu le afirmi ca adevărate decât în măsura în care te poate duce rațiunea umană, tu nu trebuie să faci o concesie în privința unor <probleme> ca învierea oamenilor, pe care le presupune credința. Iar în asemenea cazuri este bine să fie crezută autoritatea divină și nu rațiunea umană. Te întreb pe tine: ce raționament demonstrează aceasta? Te mai întreb: ce raționament poate demonstra aici că un lucru generabil în urma coruperii sale poate reveni la <starea anterioară> fără generare, și este același ca număr cu cel care fusese înaintea coruperii sale, după cum trebuie să se întâmple în învierea oamenilor potrivit cu susținerea credinței noastre? Filosoful spune totuși la sfârșitul Cărții a II-a din *Despre generare <și corupere>*[43] că un lucru corupt poate să revină la un același în specie, dar nu la un același în număr. Dar din această cauză el nu contrazice credința, deoarece el însuși spune că aceasta nu este posibil prin cauze naturale. În acest fel raționează naturalistul. Credința noastră însă spune că aceasta este posibil prin cauza superioară care este principiul și limita credinței noastre, binecuvântatul și preamăritul Dumnezeu.

[13.] Și apoi, nu este nici o contradicție între credință și filosof. De ce protestezi atunci contra filosofului, deși ești de acord cu el? Tu nici să nu crezi că filosoful, care și-a dedicat viața sa studiului înțelepciunii[44], a contrazis adevărul credinței catolice, ci mai mult să te străduiești, fiindcă ai o înțelegere mediocră în raport cu filosofii, care au fost și sunt înțelepții lumii[45], ca să poți înțelege cuvintele lor. Dar cuvântul magistrului se cuvine înțeles mai bine, și nici nu este adevărat ceea ce spun unii, cu intenție rea, dedicându-și studiul lor la a putea găsi niște argumente de nebiruit într-un anumit adevăr al credinței creștine, ceea ce fără nici o îndoială este imposibil. Ei spun că un creștin, în acest fel, nu poate fi filosof, fiindcă este constrâns de legea lui să distrugă principiile filosofici. Este însă fals aceasta, deoarece creștinul admite concluzia, care a reieșit cu argumente filosofice, că nu se poate raporta la cele prin care s-a conchis astfel, chiar dacă ar fi conchis prin cauze naturale. El admite că nu se poate raporta la faptul că un om mort nu va reveni la viață nemediat același ca număr prin cauzele naturale prin care este admis. El totuși admite faptul că poate să se raporteze astfel la cauza superioară, care este cauza întregii naturi și a întregii ființe

causam superiorem quae est causa totius naturae et totius entis causati. Ideo christianus subtiliter intelligens non cogitur ex lege sua destruere principia philosophiae, sed salvat fidem et philosophiam, neutram corripiendo. Si autem aliquis in dignitate constitutus sive non, et tam ardua non possit intelligere, tunc obocdiat sapientiori et credat legi christianae, non propter rationem sophisticam, quia ipsa fallit, nec propter rationem dialecticam, quia ipsa non facit ita firmum habitum, sicut est fides, quia conclusio rationis dialecticae accipitur cum formidine alterius partis, nec per rationem demonstrativam, tum quia non est possibilis in omnibus quae ponit lex nostra, tum quia ipsa facit scientiam. „*Est enim demonstratio syllogismus faciens scire*", ut scribitur I *Posteriorum*, et fides non est scientia. Hinc legi Christi quemlibet christianum adhaerere et credere secundum quod oportet faciat auctor eiusdem legis Christus gloriosus qui est Deus benedictus in saecula saeculorum. Amen.

cauzate. De aceea creştinul, dacă pricepe cu subtilitate, nu este constrâns ca din legea lui să distrugă principiile filosofiei, ci salvează credinţa şi filosofia, fără a o corupe pe nici una. Dacă însă cineva, pus într-o demnitate sau nu[46], şi <care> nu poate înţelege lucrurile înalte, să dea atunci ascultare celui mai înţelept şi să creadă în legea creştină nu printr-o raţiune sofistică[47], deoarece aceea înşală, nici printr-o raţiune dialectică, deoarece aceea nu creează o dispoziţie sigură asemeni credinţei, fiindcă concluzia unei raţiuni dialectice se ia împreună cu teama faţă de partea opusă, nici printr-o raţiune demonstrativă, căci ea uneori nu este posibilă în toate cele pe care le presupune legea noastră, alteori ea însă.şi constituie ştiinţa. *„Aceasta este demonstrarea silogismului care produce ştiinţa“*[48], după cum este scris în *Analiticele Posterioare*, I, iar credinţa nu este ştiinţă. De aici <rezultă> că fiecare creştin trebuie să adere la legea creştină şi să creadă după cum trebuie să facă autorul aceleiaşi legi, Cristos cel plin de glorie, care este Dumnezeu cel binecuvântat în veacul vecilor[49]. Amin.

Magistri Henrici Gandavini

Quaestiones Quodlibetales
Quaestio 7–8.

Utrum creatura potuit esse ab aeterno — Utrum repugnet creaturae fuisse ab aeterno

Visis igitur quaestionibus propositis circa primum principium, sequuntur duae quaestiones circa exitum rerum ab ipso. Quae licet erant duae in modo quaerendi, una tamen sunt secundum rem. Unde expedit eas simul determinare. Prima erat utrum creatura potuit esse ab aeterno. Secunda utrum repugnat creaturae fuisse ab aeterno.

Et *arguebatur* primo quod creatura non potuit esse ab aeterno, quia in ratione creaturae includitur ratio termini. Non enim est creatura nisi habeat esse determinatum, et quod tale est, nullo modo potest aequari illi quod omnino privat rationem termini, cuiusmodi est aeternitas. Aequaretur autem ei, si esset ab aeterno. Ergo etc.

Quod omnino repugnat ei fuisse ab aeterno, arguebatur sic. Coaeterna non possunt esse separabilia, secundum quod **Augustinus** dicit in *Sermone contra Arianos*. Per hoc probat personarum divinarum consubstantialitatem. Si ergo creatura esset coaeterna Deo, non posset in esse suo separari a Deo. Hoc autem omnino repugnat naturae suae, quia in eo quod creatura est, possibilis est ad non esse. Ergo etc.

Item. Sicut se habet substantia causans ad substantiam causatam, ita mensura huius se habet ad mensuram illius. Sed substantiae creaturae repugnat quod sit eiusdem aut aequalis substantiae cum Deo. Ergo et mensurae creaturae repugnat quod sit eiusdem vel aequalis mensurae Dei. Hoc tamen esset possibile si non repugnaret ipsam esse ab aeterno. Ergo etc.

Contra. Deus potest facere id, in cuius factione nulla includitur contradictio. In factione creaturae ab aeterno, ut videtur, nulla includitur contradictio. Ergo etc.

Magistrul Henri din Gand[1]

Quaestiones Quodlibetales
Quaestio 7–8.

Dacă creatura a putut să existe din eternitate — Dacă este contrar creaturii să fi existat din eternitate

După ce au fost așadar examinate problemele propuse cu privire la principiul prim, rezultă alte două referitoare la ivirea din el a lucrurilor. Chiar dacă acestea erau două după modul de a cerceta, ele sunt totuși unul după obiect. De aceea se cuvine să fie determinate simultan. Prima dintre ele era dacă creatura a putut să existe din eternitate. Cea de-a doua — dacă este contrar creaturii să fi existat din eternitate.

Și *se argumenta*[2] mai întâi că creatura nu putea fi din eternitate, întrucât în conceptul de creatură este inclus acela de limită. Căci o creatură nu există dacă nu are o ființă determinată, iar ceea ce este astfel nu poate fi egalat de cel care este întru totul lipsit de conceptul de limită, după cum este eternitatea. <Creatura> i-ar fi egală dacă ar fi din eternitate. Prin urmare etc.

Faptul că este întru totul potrivnic creaturii să fi fost din eternitate, se argumenta astfel. Cele coeterne nu pot fi separabile, așa cum spune Augustin în *Discursul contra arienilor*[3]. Prin acest lucru, el dovedește consubstanțialitatea persoanelor divine. Căci, dacă creatura ar fi coeternă cu Dumnezeu, ea nu ar putea fi separată în ființa sa de Dumnezeu. Acest lucru este întru totul contrar naturii sale, deoarece creatura, în măsura în care ea este, are ca posibilitate neființa. Prin urmare etc.

La fel. După cum se raportează substanța care cauzează la substanța cauzată, tot astfel <se raportează> măsura ei la măsura celeilalte. Dar substanței creaturii îi este contrar să fie de aceeași substanță ca și Dumnezeu. Prin urmare și măsurii creaturii îi este contrar să fie de aceeași măsură sau comensurabilă cu Dumnezeu[4]. Acest lucru ar fi fost totuși posibil dacă nu ar fi fost contrar creaturii să fie din eternitate. Prin urmare etc.

Împotrivă. Dumnezeu poate face acel lucru în a cărui facere să nu intre nici o contradicție. Dar în facerea creaturii nu intră nici o contradicție, precum s-ar părea. Deci etc.

Item. Deus fecit creaturam. Aut ergo in aeternitate, aut extra eam. Non extra eam, quia extra aeternitatem nulla potest esse duratio. Ergo Deus fecit creaturam in aeternitate. Sed facto in aeternitate non repugnat esse ab aeterno. Ergo creaturae non repugnat esse ab aeterno.

<Solutio>

In hac quaestione erat opinio **philosophorum**, quod potuit esse ab aeterno, et quod non repugnat eius naturae. Et cum hoc erat de opinione ipsorum, quod licet ex se non haberet esse effective, quod tamen, quantum est ex parte sui creatoris, ipsa non posset non esse, ita quod ipsa non potuit incepere esse, nec umquam poterit desinere esse. Sic enim dicit **Avicenna** in VI *Metaphysicae* suae: „*quod aliquid* (inquit) *sit causa existendi causatum, cum prius non fuit, hoc convenit quia non est causa eius per suam essentiam, sed per aliquam determinatam comparationem, quam habet ad illud, cuius comparationis causa est motus. Cum igitur* (ut dicit) *aliqua ex rebus per suam essentiam fuerit causa esse alterius rei, profecto semper erit causa quamdiu habuerit esse, eo quod absolute prohibet rem non esse. Et haec est intentio quae apud sapientes vocatur creatio*". Et sic posuerunt **philosophi** illi, quod Deum esse causam creaturae non sit voluntatis dispositione, sed necessitate naturae, secundum quod dicit **Ambrosius** in I *Hexaemeron*: „*Gentiles plerique coaeternum mundum volunt esse Deo, quasi umbraculum divinae virtutis. Et quamvis causam eius Deum esse fateantur, causam tamen non ex voluntate et dispositione sua, sed ita ut causa umbrae corpus est*", et fulgori lumen. Unde si lumen esset aeternum, et fulgor, secundum quod dicit **Augustinus** in alio exemplo, *Super Joannem*, sermone XXXVI: „*Ponamus* — inquit — *virgultum natum super aquam. Nonne cum imagine sua nascitur? Mox ut incipit existere, incipit illo* simul *imago sua existere. Non praecesit nascendo imaginem suam, sed nascitur cum imagine sua, et tamen ab illo imago est, non illud ab imagine. Ergo coaequaeva sunt. Si semper virgultum, semper et imago de virgulto*".

La fel. Dumnezeu a făcut creatura. A făcut-o fie în eternitate, fie în afara ei. În afara ei nu a făcut-o, fiindcă în afara eternității nu poate exista durată. Deci Dumnezeu a făcut creatura în eternitate. Dar lucrului făcut în eternitate nu îi este contrar să fie din eternitate. Prin urmare, creaturii nu îi este contrar să fie din eternitate.

<Soluție>

Exista în această privință opinia filosofilor[5], anume că ea putea fi din eternitate, și că acest lucru nu este contrar naturii sale. Și rezulta din opinia <filosofilor> că, deși nu avea ființă efectivă din sine, totuși, în măsura în care ea există din partea creatorului ei, nu ar putea să nu fie, astfel încât ea nu poate să înceapă să fie, și nici nu ar putea să înceteze să fie. Astfel spune Avicenna în Cartea a VI-a a *Metafizicii* sale: „*pentru ca un lucru* (spune) *să fie cauza de a exista a cauzatului, întrucât acesta mai înainte nu exista, aceasta presupune ca să nu fie cauza lui prin esența sa, ci printr-o alăturare determinată pe care o are în raport cu celălalt, și a cărei cauză este mișcarea. Așadar, fiindcă* (precum spune) *unul dintre lucruri ar fi fost prin esența sa cauza ființei unui alt lucru, fără îndoială că el va fi cauza aceluia cât timp va fi având ființă, fiindcă el interzice în totalitate ca lucrul să nu existe. Și acesta este sensul în care este numită creația de către cei înțelepți*". Și astfel au considerat și acei filosofi că faptul că Dumnezeu este cauza creatoare nu are loc printr-o dispoziție a voinței, ci printr-o necesitate a naturii, după cum spune Ambrozie în *Hexameron*, I: „*Mulți păgâni au fost de părere că lumea este coeternă cu Dumnezeu, ca și o umbră a puterii divine. Și chiar dacă ei spun că Dumnezeu este cauza acesteia, totuși el nu este cauză din voința sau dispoziția sa, ci asemeni corpului care este cauza umbrei*"[6], și lumina <e cauza> fulgerului. De aceea, dacă lumina ar fi eternă, atunci <este etern> și fulgerul, așa cum spune Augustin într-un alt exemplu, în *Comentariul la Evanghelia lui Ioan*, discursul al XXXVI-lea: „*Să luăm în seamă — zice — lăstarul născut deasupra apei. Oare nu s-a născut el o dată cu imaginea lui? Căci abia de a început să existe*, că *imaginea a început să existe* simultan *cu el. Imaginea lui nu l-a precedat, ci el s-a născut o dată cu imaginea lui, și totuși imaginea provine de la acel <lăstar> și nu el de la imagine. Prin urmare ele sunt contemporane. Dacă lăstarul ar fi dintotdeauna, dintotdeauna ar fi și imaginea lăstarului*"[7].

Philosophorum dictum aperte haereticum est quoad dicunt Deum non potuisse creaturam non causasse, neque in nihilum ire permittere, postquam habuerit esse, ut creatura non potuerit habuisse non esse ante esse duratione, nec possit habere non esse post esse. Ita quod etsi dicant Deum voluntate mundum creasse et in esse conservare, hoc dicunt ipsum facere non voluntate libera ad facere et non facere, sed voluntate immutabili immutabiliter concomitante necessitatem naturae. Fides enim catholica expresse tenet, quod Dei libera voluntate creatura aliquando incepit esse et semper durabit, et hoc tam libera Dei voluntate, quod, ipsa ab aeterno disponente, creatura numquam fuisse potuit, et postquam facta sit, in non esse abire poterit. Secundum quod dicit **Ambrosius**: „*Pulchre ait Moyses quia «fecit Deus caelum et terram». Non dixit: «quia causam dedit mundo ut esset», sed «fecit». Ex ipso enim est principium et origo substantiae universorum, id est: ex eius voluntate et potestate. Et quamdiu vult, eius voluntate manent atque consistunt, et finis eorum in Dei voluntate recurrit, et eius arbitrio revolvuntur. «Omnia enim, quaecumque voluit, Deus fecit in coelo» et in terra*".

Libera ergo voluntate, nulla necessitate naturae coniuncta, vult aliquid eorum quae sunt extra se, quia, absolute loquendo, non est necesse Deum velle aliquid nisi seipsum et ea quae sunt intra se.

Sed quid est de principali interrogato? Repugnante creaturae fuisse ab aeterno, ut Deus non potuerit eam fecisse ab aeterno? Si enim potui fuisse ab aeterno, et Deus potuit facere ab aeterno quidquid factioni non repugnat, Deus ab aeterno creaturam fecisse potuit.

Philosophi, qui secundum modum suum praedictum ponunt mundum fuisse ab aeterno, et ita ab aeterno non solum esse potuisse, sed et a Deo ab aeterno esse suum habuisse, dicerunt creaturam semper factam fuisse a Deo, et non habuisse ab eo initium durationis, ut modo quodam vix intelligibili mundum ponant a Deo factum, sed numquam fierit factionis suae habuisse ab eo, sicut dicit **Augustinus** X *De civitate Dei*, cap. 31: „*Si pes ex aeternitate semper fuisset in pulvere, semper subesset vestigium, quod tamen a calcante factum nemo dubitaret*". Nemo revera dubitaret a calcante factum esse, non in

Spusa filosofilor este neîndoielnic eretică, în măsura în care ei spun că Dumnezeu nu a putut să nu cauzeze creatura, și nici să-i îngăduie să se nimicească după ce avusese ființă, astfel încât creatura nu a putut să fi avut neființă înaintea ființei în durată, și nici nu poate avea neființă după ființă. Astfel că, deși ei spun că Dumnezeu a creat lumea și a ținut-o în ființă din voință proprie, ei spun acum că el a făcut-o fiind lipsit de libertatea de a o face sau de a nu o face, ci printr-o voință de neschimbat, care însoțește neschimbător necesitatea naturii. Credința catolică susține în mod explicit că creatura, prin libera voință a lui Dumnezeu, a început să existe la un moment dat și va dura întotdeauna, și, tot prin voința lui Dumnezeu, întrucât aceasta are putere în privința eternității, creatura putea să nu fi fost deloc. Iar după ce a fost făcută, ea va putea să dispară în neființă. Așa cum spune și Ambrozie: *„Frumos a spus Moise că «Dumnezeu a făcut cerul și pământul». El nu a spus: «că a dat o cauză lumii ca să fie», ci «a făcut». De aici provine principiul și originea tuturor substanțelor, adică din voința și puterea lui. Și cât el dorește, din voința lui ele vor rămâne și vor avea consistență, iar sfârșitul lor va reveni prin voința lui Dumnezeu și se vor destrăma prin hotărârea lui. «Căci toate cele pe care le-a dorit, Dumnezeu le-a făcut în cer» și pe pământ"*[8].

Așadar, <Dumnezeu> a dorit, printr-o voință liberă și nu printr-o necesitate adăugată a naturii, ceva dintre cele care sunt în afara lui, fiindcă, vorbind în sens absolut, nu este necesar ca Dumnezeu să vrea altceva decât pe sine însuși și pe cele ce sunt înăuntrul lui.

Dar ce se poate spune despre problema principală? Este oare contrar creaturii să fi fost din eternitate, fiindcă Dumnezeu nu a putut-o face pe ea din eternitate? Sau, dacă ea a putut fi din eternitate, iar Dumnezeu a putut face din eternitate ceva ce nu este contrar facerii, atunci Dumnezeu a putut <totuși> face creatura din eternitate.

Filosofii care, în felul lor mai înainte prezentat, au considerat că lumea a fost din eternitate, și astfel nu numai că putea fi din eternitate, dar și-a și avut de la Dumnezeu din eternitate ființa sa, spuseseră că creatura a fost făcută dintotdeauna de Dumnezeu, și că nu a avut de la acesta un început al duratei, așa încât ei sunt de părere, într-un mod cu greu inteligibil, că lumea a fost făcută de Dumnezeu, dar că niciodată nu s-a întâmplat ca <lumea> să-și primească facerea de el, așa cum spune Augustin în *Despre cetatea lui Dumnezeu*, X, 31: *„Căci dacă pasul ar fi fost din eternitate în pulbere, urma i-ar fi stat întotdeauna dedesubt, și totuși nimeni nu s-ar fi îndoit că acea urmă a fost făcută de cel care calcă"*[9]. Într-adevăr, nimeni nu s-ar îndoi că <urma> a fost făcută de cel

ipso fieri, sed in solo facto esse. Vestigium enim in pulvere non fit nisi depressione partium pulveris, quae necessario fit aliquo motu aut mutatione finita, ante quam non fuit pes in pulvere, sed erant pulveris partes aequales in superficie. Sed post illam mutationem, qua fit et generatur vestigium, partium prius aequalium depressione, pes manens in pulvere perpetuo, potest perpetuo vestigium illud conservare etiam si non posset conservari nisi ad pedis praesentiam, sicut nec posset conservari figura sigilli in aqua absque praesentia sigilli.

Unde est melior similitudo, ponendo quod **philosophi** posuerunt mundum fuisse ab aeterno a Deo, ad modum quo, si sol fuisset ab aeterno, et radium ab aeterno stantem produxisset, aut sicut corpus umbram, aut virgulum imaginem suam. Ex quo enim necessitas naturae est stantem radium produci a sole, si ab aeterno fuisset sol, ab aeterno fuisset radius productus ab eo, stans per se.

Unde, si per hunc modum Deus creaturam mundi produxisset, necessarium esset ponere quod ab aeterno eum produxisset: aequali enim necessitate fuisset radius et esse potuisset ab aeterno sicut et ipse sol, praeter hoc quod sol ipse esse suum non haberet taliter a radio, sed e converso radius a sole, et sicut sol numquam habuisset a Deo fieri sui esse, sed semper fuisset fixum et stans in suo facto esse: sic et radius ipse praeter hoc quod suum factum esse haberet a sole, sol autem suum a se ipso, ut sic esse creaturae a Deo non esset nisi conservatio continua et perpetua in suo facto esse sine omni fieri praecedenti: vel quod esse creaturae non esset nisi in continuo fieri, ut simul essent aeternaliter fieri eius et factum esse, sicut secundum aliquorum opinionem contingit in esse radii a sole, quod non habet esse, nisi in continuo fieri quandocumque est.

Ut autem magis descendamus ad propositum, sciendum quod communis omnium tam **philosophorum** quam **fidelium** erat opinio, creaturam in quantum creatura est, non habere esse nisi participatum, et ideo non a se, sed ab alio quod est ipsum esse suum per essentiam.

Sed circa non esse creaturae duplex putatur fuisse opinio.

Una quorumdam **philosophorum** dicentium quod creatura ita haberet esse ab alio, quod tamen ex se et ex natura suae essentiae non

care calcă, nu doar în faptul devenirii, ci chiar și numai în ființa lucrului făcut. Căci urma nu se ivește în pulbere decât prin îndepărtarea firelor de nisip, iar acest lucru se realizează în mod necesar printr-o anumită mișcare sau schimbare finită, iar mai înainte pasul nu fusese în pulbere, ci firele de nisip se aflau în părți egale pe suprafață. Dar, după acea schimbare care are loc și este generată urma prin îndepărtarea părților aflate mai înainte în poziții egale, pasul care rămâne în pulbere perpetuu poate să conserve în mod perpetuu acea urmă chiar dacă el nu ar putea fi conservat decât în prezența pasului, tot așa cum nu ar putea fi conservată amprenta sigiliului în apă în lipsa prezenței sigiliului.

De aici provine o asemănare mai mare, dacă se ia în seamă că filosofii presupuseseră că lumea a fost dintotdeauna de la Dumnezeu în felul în care, dacă soarele fusese din eternitate, el ar fi dat naștere razelor stând în eternitate, sau corpul umbra sa, sau lăstarul propria imagine. În acest caz, însă, necesitatea naturii este starea razelor produse de soare; dacă soarele fusese din eternitate, atunci și raza produsă de el ar fi fost eternă, stând prin sine.

De aceea, dacă Dumnezeu ar fi produs creatura în acest fel, ar fi fost necesar să considerăm că el a produs-o din eternitate: prin urmare faptul că a existat din eternitate este valabil în mod necesar atât pentru rază cât și pentru soare, pentru motivul că soarele însuși nu își are ființa în acest fel de la rază, ci dimpotrivă raza de la soare, tot așa cum soarele nu avusese de la Dumnezeu ivirea ființei sale, ci fusese întotdeauna neclintit și stătător în ființa sa făcută: și tot astfel <este> și raza însăși, în măsura în care avusese ființa sa făcută de la soare, pe când soarele <o avusese> de la sine însuși, pentru ca astfel ființa care urmează să fie creată de Dumnezeu nu ar fi decât o conservare continuă în ființa sa, făcută fără nici o ivire precedentă, sau că ființa care urmează să fie creată nu ar fi decât în continuă ivire, pentru ca astfel să fie simultane în mod etern ivirea ei și ființa sa făcută. Așa se petrece, în opinia unora, în ființa razei de la soare, care nu are ființă decât în ivirea sa continuă, ori de câte ori ea este.

Pentru a coborî mai mult în ceea ce a fost propus, se cuvine știut că era o opinie comună atât tuturor filosofilor, cât și credincioșilor, faptul că creatura, în măsura în care este creatură, nu are decât ființă participată, și astfel nu are de la sine, ci de la un altul, ceea ce este ființa sa însăși prin esență.

Dar în privința neființei creaturii au existat două opinii.

Una dintre ele aparține anumitor filosofi care spuneau că creatura avusese ființă de la un altul, astfel încât nu avusese din sine și din

haberet non esse: neque *realiter*, neque etiam *secundum intellectum*: quasi omnino esset simile de productione Filii a Patre in divinis, et de productione creaturae a Deo, praeter hoc quod Filius habet esse suum in eadem substantia cum Patre, creatura autem in aliena substantia. Quod omnino absurdum est, quoniam nulla substantia ex natura sua est aliena ad non esse, praeter illam quae est ipsum esse per essentiam, non per participationem. Solum enim ipsum esse de se habet, quod absolutum est a non esse.

Ideo est alia opinio: quod creatura cum hoc, quod habet esse suum ab alio, ita habet ipsum, quod quantum est de se et natura sua, habet non esse.

Et in hoc variatur sententia quorumdam **philosophorum** et **fidelium**. Habere enim de se non esse, contingit intelligere dupliciter. Uno modo *apud intellectum* tantum, ut essentia creaturae prius intelligatur in non esse quam in esse; alio modo ut in se *realiter* prius duratione sit non ens, quam ab alio accipiat esse.

Primo modo **philosophi** quidam ponebant creaturam habere non esse ante esse, ita tamen quod nullo modo in re ipsa, sed solum in intellectu non esse eius posset praecedere esse suum. Et hoc modo habere esse ab alio post non esse: vocabat **Avicenna** creationem, secundum quod dicit in VI *Metaphysicae* suae: *„Haec est intentio, quae apud sapientes creatio vocatur, id est: dare esse post non esse absolute. Causatum enim, quantum est in se, est ut non sit, quantum vero ad causam suam, est ei ut sit. Quod autem est rei apud intellectum, prius est per essentiam, non tempore, eo quod est ei ex alio. Omne igitur esse causatum est ens post non ens posteritate essentiae"*.

Secundo modo **catholici** ponunt creaturam habere non esse ante esse, ita quod *in re ipsa*, non solum *in intellectu*, non esse posset habere ante esse. Et secundum talem modum intelligendi naturam creaturae et productionem a Deo: non necessitate naturae, sed libera voluntate, est nostra quaestio: an creaturae repugnet fuisse ab aeterno, et Deus ideo non potuit eam produxisse ab aeterno; an non.

Et dicunt aliqui quod non repugnat ei, sed tamen, quod creaturam ex tempore produxit, hoc mere voluntatis Dei fuit, *„cuius causa quaerenda non est*, quia *hoc quaerere, esset causam quaerere eius"*,

natura esenței sale neființă, și nici *în mod real*, și nici *după înțeles*: ca și cum ar fi fost întru totul asemănătoare producerea Fiului din Tată între cele divine cu producerea creaturii de către Dumnezeu, cu excepția faptului că Fiul are ființa sa în aceeași substanță cu Tatăl, pe când creatura <o are> într-o substanță străină. Acest lucru este cu totul absurd, fiindcă nici o substanță nu este din natura sa străină de neființă, cu excepția celei care este ființa însăși prin esență, și nu prin participație, căci numai ființa însăși are de la sine ceea ce este eliberat din neființă.

Există apoi și o altă opinie: că creatura, întrucât are ființa sa de la un altul, o are în așa fel încât ea are neființă în măsura în care este de la sine și prin natura sa.

În această privință părerea unora dintre filosofi și dintre credincioși se deosebește. Căci a avea de la sine neființă trebuie să fie înțeles în două feluri. Unul dintre ele numai *după înțeles*, astfel încât esența creaturii să fie înțeleasă mai întâi în neființă decât în ființă, iar într-un alt mod astfel încât să fie în sine după durată *în mod real* mai întâi neființa decât ființa primită de la un altul.

În cel dintâi mod unii filosofi considerau că creatura are neființă înainte de ființă, astfel că totuși nu în lucrul însuși, ci doar în înțeles, neființa sa ar putea preceda ființa sa. Iar Avicenna numea creație acest mod de a avea ființa de la un altul după neființă, după cum spune în Cartea a VI-a a *Metafizicii* sale: *„Acesta este conceptul care se numește, după părerea înțelepților, creație, adică a da ființă în urma unei neființe absolute. Căci lucrul cauzat, în măsura în care este în sine, este în așa fel încât să nu fie, pe când, în măsura în care este în raport cu cauza sa, este astfel încât să fie. Ceea ce aparține lucrului după înțeles, este anterior prin esență, dar nu după timp, întrucât îi aparține de la altul. Căci orice ființă cauzată este ființă după neființă printr-o posterioritate a esenței"*.

În cel de-al doilea mod, catolicii[10] consideră că creatura are neființă înainte de ființă, astfel că poate să aibă neființă înainte de ființă *în lucrul însuși* și nu numai *după înțeles*. Și potrivit cu un asemenea mod de a înțelege natura creaturii și producerea de la Dumnezeu, prin voință liberă și nu printr-o necesitate, problema noastră este dacă creaturii îi este contrar să existe din eternitate, și de aceea Dumnezeu nu a putut să o producă din eternitate, sau nu.

Iar unii[11] spun că nu este contrar ei, dar că, totuși, faptul că el a produs creatura dintr-un timp ține cu adevărat de voința lui Dumnezeu, *„a cărui cauză nu trebuie căutată*, fiindcă *a căuta aceasta ar însemna*

cuius non est causa, ut dicit **Augustinus**. Qui et cum hoc dicunt, quod sola fide tenetur creaturam non semper fuisse, nec demonstrative probari posset: quia quod quid est creaturae, ab omni duratione abstrahit.

Quod autem non possit probari creaturam incepisse, secundum modum quo ponebant **philosophi** creaturae naturam, et eam habere esse a Deo, bene verum est, et in hoc concordant dicta exempla sanctorum. Probare autem eam incepisse secundum modum quo ponunt catholici naturam creaturae, et eam habere esse a Deo, bene est possibile, suppositis quibusdam, quae recta ratione supponenda sunt, ut iam videbitur.

Nec valet eorum ratio, quoniam, licet quod quid est rei absolute acceptum, abstrahit ab hic et nunc, existentia tamen eius actu, sive (?) esse (?) in effectu non semper abstrahit ab hic et nunc. Unde, licet quod quid est eclipsis lunae abstrahit ab hic et nunc, ut ipsum simpliciter acceptum non possit probari, existentia tamen eius actualis non abstrahit ab hic et nunc, et ideo potest bene probari hic et nunc esse. Unde, licet quod quid est creaturae, et esse ut sequitur essentiam eius, non possit probari, esse tamen actualis existentiae bene potest de ipsa probari novum fuisse, in quantum esse in effectu ostenditur ipsa creatura mundi non posse habere nisi post non esse praecedens duratione quod est probare creaturam incepisse esse.

Dicendum igitur absolute quod mundus non solum incepit ex tempore, sed etiam quod non potuit fuisse ab aeterno, et quod hoc repugnat naturae eius, dicente beato **Ambrosio** in principio *Hexaemeron*: *„Quid tam inconveniens, ut aeternitas operis cum Dei omnipotentis coniungeretur aeternitate?"* Unde **Augustinus** in libro *Contra Felicianum* definiens creaturam dicit quod *„creatura est, ex eo quod adhuc non est aut aliquando non fuit: rei cuiuslibet corruptibilis, quantum in se est, omnipotentis Dei voluntate facta substantia"*. Unde **Avicenna**, bene videns quod id quod de sua essentia est non ens, non *intellectu* solo, sed et *in re*, esse non recipiat ab alio, nisi ex tempore, dicit in fine V *Metaphysicae* suae: *„Postquam autem res ex se ipsa habet non esse, sequitur tunc ut esse eius sit post non esse, et fiat postquam non fuerat"*. Unde et de hoc modo inceptionis dicit in

să-i căutăm cauza aceluia" care nu are o cauză, după cum spune Augustin[12]. Ei susțin faptul că numai prin credință se poate spune că creatura nu a fost dintotdeauna, și că acest lucru nu poate fi dovedit în chip demonstrativ, fiindcă ceea ce aparține creaturii este abstras de la orice durată[13].

Dar faptul că nu se poate demonstra că creatura a avut un început, în felul în care considerau filosofii natura creaturii, și faptul că ea are ființă de la Dumnezeu, sunt adevărate, iar în acest punct concordă exemplele citate ale sfinților. Însă a dovedi că ea a început în felul în care consideră catolicii natura creaturii, și că ea are ființă de la Dumnezeu, este totuși posibil, presupunând anumite lucruri care trebuie presupuse printr-o rațiune dreaptă, așa cum se va vedea.

Raționamentul acelora nu este valabil, fiindcă, chiar dacă ceea ce ține de un lucru luat în accepție absolută se abstrage de la <ceea ce este> aici și acum, totuși existența lui actuală, sau (?) existența (?)[14] sa în efect nu este întotdeauna abstrasă de la <ceea ce este> aici și acum. De aceea, chiar dacă ceea ce este eclipsa lunii este ceva abstras de la <ceea ce este> aici și acum, astfel încât faptul înțeles în sine nu poate fi dovedit, totuși existența sa actuală nu este abstrasă de la <ceea ce este> aici și acum, și tocmai de aceea poate fi cu bine dovedită că este aici și acum. De aceea, chiar dacă ceea ce ține de creatură, și de ființa din care rezultă esența sa, nu poate fi dovedit, totuși despre ființa actuală a existenței poate fi cu bine dovedit, cu privire la ea, faptul că a fost nouă, în măsura în care se arată că creatura lumii nu poate avea ființă în efect decât după o neființă precedentă în durată[15], ceea ce înseamnă a dovedi că creatura a avut un început al existenței[16].

Prin urmare, se cuvine spus într-un sens absolut că lumea nu numai că a început într-un timp, dar chiar și că nu putea să existe din eternitate, și că acest lucru este contrar naturii sale, fiindcă fericitul Ambrozie spune în *Hexameron*, la început: *„De ce este atât de neconvenabil ca eternitatea lucrării <sale> să se înlănțuie cu eternitatea atotputernicului Dumnezeu?"*[17] De aceea spune Augustin în cartea *Contra lui Felicianus*, definind creatura, că *„creatura provine din ceea ce până acum nu a fost sau nu a fost vreodată, în substanța fiecărui lucru coruptibil, în măsura în care este în sine, făcută din voința atotputernicului Dumnezeu"*[18]. De aceea Avicenna, care vede bine că ceea ce este neființă, din esența sa, nu doar *în înțeles*, ci și *în fapt*, nu primește ființa de la un altul decât în timp, spune la sfârșitul cărții a V-a a *Metafizicii* sale: *„Dacă lucrul are de la sine neființă, rezultă atunci că ființa sa este după neființă și se ivește după ce nu fusese"*. De aceea spune și la începutul cărții a VI-a despre acest mod al începutului că: *„Dacă cineva ar lărgi <semnificația> termenului de*

principio sexti: „*Si autem laxaverit aliquis nomen inceptionis circa omne quod habet esse post non esse, quamvis non sit haec posteritas tempore, tunc omne creatum erit incipiens; si autem non laxaverit, sed fuerit conditio incipientis, ut habeat esse quo tempus sit: sic omne creatum est incipiens, cuius esse* praeterit *tempus et motus sive mutatio*". Revera laxatur modus inceptionis cum tempore et sua duratione: ut eius esse non sit post non esse tempore praecedenti, sed infinita aeternitate, in quo non esse eius praecessit ante tempora. Proprius autem est modus inceptionis rei temporalis, quando incipit esse in tempore et non esse eius praecessit in tempore.

Et quod creatura habens esse post non esse, quod non esse habet ex natura sua *in re*, non *intellectu* solo, necessario incipiat post non esse duratione, manifeste probat **Avicenna** in fine V *Metaphysicae* suae, duobus ultimis capitulis.

Et quod ita sit de necessitate potest sic patere. Creatura enim, quae quantum ex se est non ens, ut nec formaliter nec effective habeat esse ex natura suae essentiae: non solum habet ab alio esse sicut habet in divinis Filius a Patre, vel sicut radius a sole, si uterque sit aeternus et non habet radius de se non esse nisi in intellectu, ut dictum est. Sed oportet quod ipsi creaturae acquiratur esse suum: ut Deus non solum det causam ei, ut sit in facto esse, sed ut faciat ipsam esse de non esse, quod apellatur *creatio:* si enim Deus creaturae daret esse in solo facto esse, nec praeter hoc alio modo eam faceret, in nullo differenti modo Pater in divinis daret esse Filio, et Deus creaturae, praeter hoc quod ibi Filio datur esse in substantia patris, hic autem in aliena substantia, ut supra dictum est: quia cum omnis transitus factionis de non esse in esse sit transmutatio, et haec transmutatio naturalis quando est circa subiectum praeexistens, actus creationis, etsi non sit vera transmutatio, ut est illa quae est naturalis, quia tamen est de non esse in esse, modum mutationis habet, non motus, ad modum actionis qua rei acquiritur esse per generationem naturalem. Et non est differentia: nisi quod generatio est ex materia, creatio autem est ex nihilo. Propter quod dicit **Avicenna**, VI *Metaphysicae:* „*Invenimus quiddam esse, quod est ex causa semper sine materia, et quiddam, quod est aliquo mediante. Convenit autem ut omne quod non est ex materia*

început la tot ceea ce are ființă după neființă, chiar dacă această posterioritate nu are loc după timp, atunci tot ceea ce este creat va fi ceva care are un început; dacă însă nu ar lărgi <această semnificație>, ci condiția celui care are un început ar fi aceea de a avea ființa prin care timpul există, atunci orice creatură este ceva care a început și a cărui ființă are în urmă *timpul și mișcarea sau schimbarea*". Fără îndoială că este lărgită <semnificația> modului de începere o dată cu timpul și durata, astfel încât ființa sa să nu fie după neființă în timpul precedent, ci infinită în eternitatea în care neființa sa este înaintea timpurilor. Modul de începere al lucrului temporal este însă propriu atunci când începe să existe în timp, iar neființa lui îl precede în timp.

Și faptul că creatura care are ființă după neființă, fiindcă neființa o are din natura sa *în fapt* și nu doar *în înțeles*, începe în mod necesar în urma neființei după durată este arătat de Avicenna la sfârșitul cărții a V-a a *Metafizicii* sale, în ultimele două capitole.

Faptul că acest lucru este așa cu necesitate poate rezulta astfel. Creatura, care este neființă în măsura în care este din sine, astfel încât să nu aibă ființă din natura esenței sale, nici în sens formal, nici în sens efectiv, nu numai că are ființă de la un altul tot așa cum are, între cele divine, Fiul de la Tată, sau precum are raza de la soare, dacă fiecare dintre ei este etern, iar raza nu are de la sine neființă decât în înțeles, după cum a fost spus, dar este și necesar ca creatura să-și primească ființa sa, astfel nu numai ca Dumnezeu să-i dea cauza ei astfel încât să fie ființă în fapt, ci să facă ființa <plecând> de la neființă, ceea ce se numește *creație:* căci, dacă Dumnezeu ar fi dat creaturii numai ființă în fapt, și nu ar fi făcut-o în alt mod decât acesta, atunci Tatăl ar fi dat ființă Fiului între cele divine în același fel ca și Dumnezeu creaturii, cu excepția faptului că acolo Fiului i se dă ființă în substanța Tatălui, iar în celălalt caz într-o substanță străină, după cum a fost spus mai sus: pentru că dacă orice trecere <a actului> de a face <ceva> de la neființă la ființă este o schimbare, iar această schimbare este naturală atunci când are loc asupra unui subiect preexistent, atunci actul creației, chiar dacă nu este o adevărată schimbare, cum este aceea care este naturală, fiindcă totuși ea este de la neființă la ființă, are un mod al schimbării, dar nu o mișcare, în vederea modului acțiunii prin care lucrul își primește ființa prin generarea naturală[19]. Și nu este o deosebire, decât în sensul că generarea este din materie, pe când creația este din nimic. Din acest motiv spune Avicenna în *Metafizica*, VI: *„Susținem că există ceva care este dintr-o cauză întotdeauna lipsită de materie și ceva care este prin una care mediază. Este bine așadar ca tot ceea ce nu este*

praeiacente, vocemus non generatum, sed creatum". Nunc autem omnis transmutatio, quae est subita actio, est indivisibilis durationis, non successiva, sed carens successione et duratione, et ex parte ante et ex parte post. Creatio ergo qua cuicumque rei acquiritur esse, non potest esse ab aeterno. Actio etiam qua cuicumque rei esse acquiritur, necessario praecedit eius actionem, qua fit conservatio quae continuat esse in posterum. Quamquam ergo res in posterius possit conservari in esse, ut non desinat esse propter continuationem actus conservandi: non tamen in ante posset esse, nisi incipiat post non esse propter simplicitatem creationis, qua ei acquiritur esse.

Unde patet quod valde insipienter dicunt aliqui, quod eadem actione Deus res creat et conservat, sicut sol eadem actione creat et conservat lumen in medio. Si enim sol haberet esse ex se, nec aliquo modo ex natura sua conveniret ei non esse, et lucis natura procedens ab ipso de natura sua haberet esse post non esse, quamquam eius conservatio sit in continuo fieri, tamen necesse esset praecedere aliquod fieri, quo primo esse reciperet. Et ideo ponendo solem ab aeterno, et non habere de se non esse, necesse est ponere similiter radium eius ab aeterno non habentem esse post non esse nisi *in intellectu*, vel forte nec *in intellectu;* vel solem nulla necessitate naturae, sed libera voluntate radium producere.

Magnum etiam videtur esse inconveniens, quod esse creaturae, cum sit esse substantiale permanens, semper sit in continuo fieri, licet non possit nisi ad praesentiam suae causae permanere. Unde sicut videmus in generatione rerum naturalium, quod agens particulare, quia est solum causa fieri rei, eo quod non habet in se rationem totius speciei, per suam speciem causat sibi simile in materia, quo generato cessat eius actio et non conservat illud in esse, sed agens universale quod habet in se rationem totius speciei, ut corpus caeleste et eius motor, ut sit alia actio generationis et conservationis; consimiliter si agens universale primo rem ipsam per se et immediate generaret, et generatam postmodum conservaret, actio eius esset alia generandi et conservandi, et sicut ibi esset circa generatum: ita et in propositio circa creatum. Unde et utriusque actionis distinctionem tangit **Augustinus**, cum dicit *De immortalitate animae*, cap. 4: *„Vis et natura in corpore*

dintr-o materie care stă dinainte la dispoziție să nu fie numit de noi generat, ci creat". Acum însă orice schimbare, care reprezintă o acțiune bruscă, este indivizibilă în durată, nu în sens succesiv, ci lipsindu-i succesiunea și durata, și ca anterioritate și ca posterioritate. Prin urmare, creația nu poate fi din eternitate în nici un lucru căruia i se conferă ființă. Căci acțiunea prin care se conferă oricărui lucru ființă precedă în mod necesar acțiunea prin care se realizează conservarea care duce înainte ființa. Așadar, chiar dacă lucrul poate fi ulterior conservat în ființă, astfel încât să nu îi lipsească ființa din pricina continuității actului de conservare, totuși el nu ar putea să fie mai înainte, decât dacă ar începe să existe în urma neființei, din pricina simplității creației prin care i se conferă ființă.

De aici rezultă că unii spun, fără îndoială în mod nesocotit, că Dumnezeu creează și conservă prin aceeași acțiune lucrurile, asemeni soarelui care, prin aceeași acțiune, creează și conservă lumina în mediu. Dacă soarele ar fi avut ființă prin sine, iar din natura sa nu i-ar fi revenit într-un oarecare fel neființa, iar natura luminii care provine de la natura sa însăși ar fi avut ființă după neființă, chiar dacă conservarea ei ar fi avut loc neîntrerupt, ar fi fost totuși necesar să o preceadă ivirea a ceva prin care mai întâi să primească ființa. Și apoi, dacă considerăm că soarele este din eternitate, și că nu are de la sine neființă, este necesar să considerăm la fel și că razele lui sunt din eternitate, neavând ființă după neființă decât *în înțeles*, sau poate nici *în înțeles;* sau soarele să nu producă razele printr-o necesitate a naturii, ci prin libera voință.

S-ar părea că există un mare inconvenient, anume că ființa creaturii, fiindcă este ființă substanțială permanentă, se află în continuă devenire, deși nu poate fi permanentă decât în prezența cauzei sale. De aceea, așa cum vedem în cazul generării lucrurilor naturale că un agent particular, fiindcă este singura cauză a devenirii lucrurilor, întrucât nu are în sine rațiunea întregii specii, cauzează prin specia sa în materie ceva similar sieși și, de îndată ce acesta este generat, acțiunea sa încetează și nu o conservă pe aceasta în ființă, dar <pe de altă parte vedem> agentul universal care are în sine rațiunea întregii specii, asemeni corpului celest și motorului său, astfel încât acțiunea generării și aceea a conservării sunt diferite; în același fel, dacă mai întâi agentul universal ar fi generat prin sine și în mod imediat lucrul însuși și apoi ar fi conservat lucrul generat, acțiunea lui de a genera și aceea de a conserva ar fi fost diferite; și în același fel ar fi fost în privința celui generat. Tot astfel și în propoziția cu privire la cel care este creat. De aceea și Augustin atinge distincția celor două acțiuni, așa cum spune <în tratatul> *Despre nemurirea sufletului*,

effectrix corporis universi praesente potentia tenet universum. Non enim fecit atque discessit, effectumque deseruit. Illa effectiva vis vacare non potest, quin illud quod ab ea factum est, tueatur, et ea specie carere non sinat, qua est quantacumque est. Quod enim per se non est, si destituatur ab eo per quod est, profecto non erit. Et non possumus dicere id accepisse corpus cum factum est, ut seipso iam contentum esse posset, etsi a conditore desereretur". Unde, secundum quod sancti exponunt illud *Genesis*, 2: *„Die septimo requievit Deus ab omni opere suo quod patrarat*", requievit ab opere primae creationis, non autem ab opere gubernationis et conservationis; secundum quod dixit Christus, *Ioann*. 8: *„Pater meus usque modo operatur, et ego operor*". Unde **Augustinus** in libro *Contra Adeimantum*, 2, utrumque verbum concordans dicit: *„Requievit ab omnibus operibus suis, quae fecit, ut iam ultra non faceret mundum, cum omnibus quae in eo sunt. Nec tamen ut etiam a mundi administratione requiesceret, ut in faciendo mundo, a quo opere post factionem cessavit, sed in administrando operaretur*".

Quia igitur Deus non potest res creare nisi in aliena substantia, per quam necessario habent de se non esse, non de sua substantia, per quam de se haberent non posse non esse, ideo dicit **Augustinus** *De fide ad Petrum*, cap. 10: *„Deus, qui sine initio semper est quod summe est, dedit rebus a se creatis ut sint: non tamen sine initio, quia nulla creatura eiusdem naturae est, cuius est*".

Et sic absolute dicendum quod, quia creatura, eo quod creatura est, voluntarie a Deo de nihilo facta, non potest esse ab aeterno, contradictione repugnante: quia eo quod ponitur sine initio, ponitur habere esse sibi non acquisitum ab alio de non esse, et per hoc quod est creatura, ponitur sibi a Deo esse acquisitum de non esse.

Dicet forte aliquis quod de ratione creaturae, ut est creatura, non est, quod esse sic sibi sit acquisitum, ut ipsam oporteat habere non esse ante esse duratione, licet hoc sit sufficienter, ut aestimo, iam probatum; sed quod posset sibi fuisse acquisitum. Unde, sicut id quod ab aeterno praedestinatum est fore, ab aeterno potuit non fuisse praedestinatum fore, vel fuisse praedestinatum non fore, sic, etsi

cap. 4: *„Puterea și natura din corp care aduce la efect corpul întreg, dacă potența este prezentă, ține întregul. Ea însă nu acționează și se oprește, căci și-ar părăsi efectul. Puterea ei de a aduce la efect nu poate să lipsească, doar dacă nu se nimicește și ceea ce a fost făcut de ea, iar ea nu îngăduie să lipsească din acea întruchipare în care este în oricât de mică măsură. Ceea ce însă nu este prin sine, dacă se desprinde de cel prin care este, fără îndoială că nu va exista. Și nu putem spune că acesta a primit corpul de îndată ce a fost făcut, încât să poată fi deplin, deși fusese părăsit de cel care i-a dat temei"*[20]. De aceea, după cum spun aceasta cele sfinte în *Geneză*, 2: *„În cea de-a șaptea zi, Dumnezeu s-a odihnit de la toată lucrarea lui pe care o împlinise"*, <adică> s-a odihnit de la opera primă a creației, însă nu de la opera guvernării și conservării; așa cum a spus Cristos, *Ioan*, 8: *„Tatăl meu și-a împlinit lucrarea până la un loc, și eu mi-o împlinesc"*. De aceea Augustin, în cartea *Contra lui Adeimantos*, 2, spune, în concordanță cu fiecare cuvânt, <acestea>: *„El s-a odihnit de la fiecare dintre lucrările sale pe care le-a făcut, astfel încât după aceea el nu a mai făcut lumea, împreună cu toate cele ce sunt în ea. Dar totuși el nu s-a odihnit de la administrarea lumii, ca de la facerea ei, de la lucrarea căreia s-a odihnit după facere, ci a continuat să lucreze pentru a o administra"*[21].

Așadar, fiindcă Dumnezeu nu poate crea lucrurile decât într-o altă substanță prin care ele să aibă în mod necesar de la sine neființă, și nu din substanța sa, prin care să aibă de la sine neputința neființei, Augustin spune în *Despre credință, către Petru*, cap. 10: *„Dumnezeu, care este întotdeauna în mod suprem fără un început, a dat lucrurilor create de el să fie, dar totuși nu fără un început, fiindcă nici o creatură nu este de aceeași natură cu a lui"*[22].

Și astfel se cuvine spus în sens absolut că, deoarece creatura, în măsura în care este creatură făcută din nimic în mod voluntar de Dumnezeu, nu poate fi din eternitate, deoarece contradicția respinge aceasta, datorită faptului că ceea ce este considerat fără început, se consideră că are ființa sa care nu este primită de la un altul din neființă, și prin aceasta se consideră că ceea ce este creatură și-a primit ființa de la Dumnezeu din neființă.

Ar spune, poate, cineva că în ceea ce privește rațiunea creaturii întrucât este creatură, nu se întâmplă ca ea însăși să trebuiască să aibă neființă înainte de ființă în durată, pentru ca ființa sa să fie astfel primită, chiar dacă ar fi suficient ceea ce tocmai am dovedit, după cum cred, dar că ar putea să fi fost primită. De aceea, asemeni celui care a fost predestinat din eternitate să fie, ca a putut să nu fi fost predestinată

mundus ab aeterno habuit esse a Deo, et ita non sit ei esse acquisitum ab eo, quia tamen nulla necessitate naturae aut voluntatis immutabilis concomitantis naturam mundus habet esse ab eo ab aeterno, potuit non habuisse esse ab eo, ita potuit sibi fuisse acquisitum esse a Deo sicut nunc est secundum fidem.

Sed contra. Secundum **Philosophum,** esse quod est, quando est, necessario est, ita quod pro tempore quo est, non est in potentia ut non sit: neque ex parte ipsius entis, neque ex parte alicuius efficientis: quia super hoc nulla est potentia, quia esset ad contradictoria facere simul esse. Et similiter de eo quod fuit: pro tempore quo fuit, necessarium est fuisse. Et de eo quod erit: pro tempore quo erit necessarium est fore. Ita quod in nullo istorum modorum est potentia ad contrarium pro eodem tempore, quo ponitur actus. Sed si sit potentia ad contrarium, hoc est per potentiam positam in esse pro alio tempore in quo potest actus impediri, quia contingens est. Hoc enim modo, licet quod est, quando est, necessario est, non tamen absolute necessario est, quia erat potentia in tempore praecedenti, per quam actus iste potuit impediri, et per hoc potuit absolute non esse pro tempore quo est. Et similiter quod fuit, quando fuit, necessario fuit. Non tamen absolute necessario fuit, quia erat potentia in tempore praecedenti per quam ille actus potuit impediri, et per hoc potuit pro illo tempore absolute non fuisse. Similiter quod erit, quando erit, necessario erit. Non tamen absolute necessario erit, quia fuit vel est vel erit potentia ante illud futurum per quam actus ille poterit impediri et per hoc poterit absolute non fore. Si ergo aliquid aliquando fuit, nec umquam erat potentia praecedens, per quam actus essendi eius pro tempore quo fuit, potuit impediri, absolute necessario fuit, quia non erat omnino potentia, neque rei existentis, neque causae efficientis, per quam potuit impediri ne tunc fuisset. Sed si aliquid semper habuerit esse, et ab aeterno, numquam erat potentia praecedens, per quam actus essendi eis posset impediri pro aliquo instanti in ante assumendo, nec rei existentis neque alicuius causae efficientis. Absolute ergo necessarium est illud semper fuisse. Si ergo creatura mundi ponatur semper habuisse esse a Deo, et ab

să fie, sau să fi fost predestinată să nu fie. Astfel, deși lumea a avut ființă din eternitate de la Dumnezeu, încât ea nu are o ființă primită de la el, fiindcă totuși lumea nu are ființă de la el din eternitate prin nici o necesitate a naturii sau a voinței imutabile care însoțește natura, <dar> a putut să nu aibă ființă de la ea, tot astfel a putut să fi avut o ființă primită de la Dumnezeu, așa cum este <valabil> acum conform credinței.

Dimpotrivă. Potrivit Filosofului[23], ființa care este, atunci când este, este în mod necesar, astfel încât, în raport cu timpul în care este, nu se află în potența de a nu fi: nici din partea acelei ființe, nici din partea lucrului eficient, fiindcă în această privință nu există nici o potență, fiindcă ar însemna să se facă ființa simultan contradictoric. Și în același fel despre aceea care a fost: în raport cu timpul în care a fost, ea era necesar să fie. Și <la fel> despre aceea care va fi: în raport cu timpul în care va fi, ea este necesar să fie. Astfel că în nici unul dintre aceste moduri nu există o potență în vederea contrariului în raport cu același timp în care se consideră actul. Dar, dacă potența este în vederea contrariului, acest lucru se întâmplă prin potența pusă în ființă în raport cu un alt timp, în care actul poate fi împiedicat, fiindcă este contingent. Căci acest mod, deși este, atunci când este, el este necesar, dar nu într-un sens absolut necesar, fiindcă exista potența în timpul precedent prin care actul acesta putea fi împiedicat, și așa putea în mod absolut să nu fie în raport cu timpul în care este. În același fel, ceea ce a fost, atunci când a fost, a fost în mod necesar. Totuși nu a fost în mod absolut necesar, deoarece exista potența în timpul precedent prin care acel act putea fi împiedicat să fie, și așa putea în sens absolut să nu fie în raport cu timpul în care este. În același fel ceea ce va fi, atunci când va fi, va fi în mod necesar. Dar nu va fi într-un sens absolut, fiindcă a fost sau este sau va fi o potență, mai înainte ca el să fie, prin care actul acela va putea fi împiedicat și prin aceasta va putea să nu fie în mod absolut. Prin urmare, dacă ceva vreodată a fost, nu a existat niciodată o potență premergătoare prin care actul său — în raport cu timpul în care a fost — putea fi împiedicat, atunci el a fost în mod necesar, fiindcă nu a existat deloc o potență, nici a lucrului existent, nici a cauzei eficiente, prin care să poată fi împiedicat să nu fi fost atunci. Dar, dacă ceva avusese ființă dintotdeauna și din eternitate, atunci nu exista nici o potență premergătoare, prin care actul său de a fi să fie împiedicat în raport cu o clipă dinainte asumată, nici pentru lucrul existent și nici pentru cauza eficientă a cuiva. Prin urmare, este necesar în sens absolut ca ea să fi fost dintotdeauna. Dacă se consideră, despre creatura lumii,

aeterno, necessarium est absolute eam semper et ab aeterno fuisse, et si sic, numquam ab aeterno neque ex parte Dei neque ex parte rei erat potentia aliqua per quam potuit aliquando non fuisse, et sic creatura mundi, si ponatur habuisse esse a Deo ab aeterno: non solum numquam erat ei esse acquisitum a Deo de novo ex aliquo temporis initio sed nec omnino possibile est ut sibi umquam fuisset esse acquisitum a Deo de novo in aliquo initio temporis: quod falsum est simpliciter et impossibile, cum contrarium tenet fides, quae ponit quod mundus a Deo aliquando novus factus est.

Non solum ergo simpliciter falsum est, sed etiam impossibile, quod mundi creatio habeat esse a Deo ab aeterno, ut numquam sit ei esse acquisitum ab eo, possibile tamen fuisset acquiri. Immo aut necesse est ponere, quod esse sit ei acquisitum a Deo de novo, quod postmodum ei conservetur ab eo, ut omnino non poterit aliter esse ab ipso ut ostendit praecedens demonstratio, aut necesse est ponere, si habet esse a Deo ab aeterno non acquisitum, quod mundus absolute non potest non habere esse ab eo et sic quod numquam potuit ei ab eo acquiri esse de novo, nec umquam poterit permittere ut cadat in non esse, ut ostendit ista ultima demonstratio.

Et haec fuit procul dubio sententia et mens **philosophorum** in aeternitate mundi, quod scilicet creatura mundi, quia non habet non esse ex sua natura, nisi in solo *intellectu*, ut aestimabant, numquam erat ei acquisitum esse. Et ita licet haberet esse a Deo ut a prima causa, semper tamen et ab aeterno ab illo esse habuit et habebit. Nec fuit secundum hoc apud eos minus impossibile creaturam mundi aliquando posse non fore quam aliquando non fuisse. Unde fuit principium apud eos, quod creatura de natura et essentia sua non habet quod non sit, etiam si sibi derelinqueretur (quasi per impossibile), et sic quod de se non habet posse ad non esse, sed quod quantum est, ex parte eius impossibile est eam non esse, super impossibile autem nulla cadit potentia quae absolvat ipsum, et reducat ad possibile, reducendo ipsum etiam ad actum. Ex huiusmodi autem principio posuerunt quod nullo agente posset creatura mundi non esse aut non fuisse, et per hunc modum posuerunt mundum habere esse a Deo ab aeterno, non tamen factum esse umquam ab ipso, nisi large sumendo factionem pro creatione, modo quo Avicenna exponit actionem creationis, ut supra

că ea a avut dintotdeauna ființă de la Dumnezeu și din eternitate, este necesar în mod absolut ca ea să fi fost din eternitate și dintotdeauna, și dacă este astfel, atunci nu a existat niciodată din eternitate, nici din partea lui Dumnezeu, nici din partea lucrului, o potență prin care să poată vreodată să nu fie, iar astfel creatura lumii, dacă se consideră că a avut ființă de la Dumnezeu din eternitate, nu numai că nu a avut o ființă primită vreodată de la Dumnezeu ca nouă la un anume început al timpului, dar nici nu este posibil ca ea să fi primit vreodată ființă nouă de la Dumnezeu într-un anume început al timpului: ceea ce este fals și cu desăvârșire imposibil, căci credința susține contrariul, spunând că lumea a fost cândva creată ca nouă de Dumnezeu.

Așadar, nu numai că este fals în sine, ba chiar este imposibil să aibă creația lumii ființă de la Dumnezeu din eternitate, astfel încât ea niciodată să nu aibă o ființă primită de la el, dar totuși să fi fost posibil să o primească. Ba chiar este necesar să se considere că ea și-a primit ființa de la Dumnezeu ca pe ceva nou, iar aceasta i-a fost apoi conservată de el, astfel încât nu ar fi putut deloc să se abată de la el, așa cum arată raționamentul precedent, sau este necesar să se considere că, dacă a avut ființă neprimită de la Dumnezeu din eternitate, lumea nu poate în sens absolut să nu aibă de la el ființă și, astfel, că ea nu a putut niciodată să primească ființă de la el ca pe ceva nou, și nici nu a putut vreodată să îngăduie să cadă în neființă, așa cum arată această ultimă demonstrație.

Și aceasta a fost fără îndoială susținerea și intenția filosofilor în <problema> eternității lumii, anume că creatura lumii, fiindcă nu are neființă din natura sa, decât *în înțeles*, așa cum considerau, nu a avut niciodată ființă primită. Și astfel, deși avusese ființă de la Dumnezeu ca de la o cauză primă, totuși a avut și va avea ființă de la el întotdeauna și din eternitate. Nici nu era, după părerea lor, mai puțin imposibil ca creatura lumii să poată vreodată să nu fie, decât faptul că vreodată nu a fost. De aici provine, în opinia lor, faptul că creatura nu are faptul de a nu fi de la natura sau esența sa, chiar dacă se raportează la sine (ca printr-o imposibilitate) și astfel că nu are de la sine posibilitatea de a nu fi, dar că în măsura în care este, din partea sa este cu neputință să nu fie, iar peste acest imposibil nu cade nici o potență care să o elibereze și să o reducă la posibil, reducând-o chiar la act. Dintr-un principiu de acest fel, ei au considerat că prin nici un agent creatura lumii nu putea să fie sau să nu fie, și prin acest mod au considerat că lumea are ființă de la Dumnezeu în mod etern, dar nu în sensul că a fost făcută de el vreodată, decât luând în sens larg facerea în loc de creație, în felul în care expune Avicenna actul creației, așa cum a fost expus mai sus, nu în felul în care

expositum est, non modo quo **catholici** eam exponunt de nova mundi factione. Sic ergo posuerunt mundum ita habere esse a Deo, quod non potuit Deus ei non dedisse esse, nec esse auferre ab eo, quia secundum eos mundus habet esse a Deo sola naturae necessitate aut voluntate immutabilitatis coniuncta necessitati naturae, non libera ad dare esse et non dare. Quia si quis dubitaret an talis erat **philosophorum** mens et sententia, videat primum *Caeli et mundi*, et VI *Metaphysicae* **Avicenna**, et procul dubio ita esse inveniet. Unde **Philosophus** determinationem suam superhabitam I *Caeli et mundi* repetit breviter in IX *Metaphysicae*, dicens: „*Nihil aeternum est in potentia, et omne verbum et omnis potentia est contradictorium insimul. Quod enim non habet potentiam ut sit, quia non est aliquid, non erit. Et omne quod habet potentiam ut sit, possibile est ut non agat. Ergo quod habet potentiam ut sit, possibile est ut sit et ut non sit, et quod possibile est ut non sit, corrumpetur aut modo simplici per substantiam, aut hoc modo quantitate aut qualitate. Ergo nullum eorum, quae non corrumpuntur modo simplici, est in potentia modo simplici*". Omne verbum est omnis potentia, id est omnis potentia activa rationalis, et omnis potentia passibilitatis, secundum **Commentatorem**. Unde dicit ibidem: „*Declaratum est in scientia naturali quod nullum eorum quae non corrumpuntur secundum substantiam, habet potentiam quod substantiae eorum corrumpantur. Et hoc dixit in hoc loco, quasi negando. Et declaratio eius perfecta est in* primo Caeli et mundi. *Illic enim declaravit quod in aeterno non sit potentia ad corruptionem*".

Nos igitur qui ipsa veritate fidei coacti sumus tenere quod creaturae mundi esse est acquisitum a Deo ex tempore, et quod de se et de natura sua nulla creatura habeat esse, sed a solo Deo, et hoc acquisitum, quia de sua natura habet non esse ut ostendit supra prima demonstratio, primo debemus destruere primum fundamentum **philosophorum**, dicendo quod omnis creatura, in quantum huiusmodi, ex natura sua simpliciter habet, quod non sit etiam in re, nisi habeat esse ab alio. Si enim diceremus quod de natura sua est quod sit, necesse habebimus concedere omnia alia inducta ex hoc ab eis circa mundi aeternitatem et incorruptibilitatem. Unde, illo primo negato, possumus dicere quod mundus habet esse sibi a Deo acquisitum, non ab aeterno. Revera si haberet esse a Deo ab aeterno, non esset ei acquisitum a Deo, nec

catolicii expun aceasta cu privire la facerea lumii ca nouă. Așadar, ei au considerat astfel că lumea are ființă de la Dumnezeu în sensul că Dumnezeu nu a putut să nu îi dea ființă și nici să îndepărteze ființa de la ea, fiindcă, în opinia lor, lumea are ființă de la Dumnezeu numai prin necesitatea naturii sau prin voința imutabilității legată de necesitatea naturii, care nu este liberă în a da sau a nu da ființă. Căci dacă s-ar fi îndoit cineva că aceasta era susținerea și intenția filosofilor, să vadă Cartea I din *Despre cer și lume*[24] și Cartea a VI-a a *Metafizicii* lui Avicenna, și va descoperi fără îndoială că așa este. Filosoful își repetă pe scurt propria observație făcută în Cartea I din *Despre cer și lume* în Cartea a IX-a a *Metafizicii*, spunând: *„Nimic etern nu se află în potență, și orice termen și orice potență se aplică simultan celor contradictorii. Ceea ce nu are potența de a fi, fiindcă nu este ceva, nu va fi. Și orice are potența de a fi, este posibil să nu intre în act. Prin urmare, ceea ce are potența de a fi, este posibil să fie și să nu fie, iar ceea ce este posibil să nu fie, este corupt fie sub aspectul simplu al substanței, fie sub aspectul cantității sau a calității*[25]. *Prin urmare nici unul dintre cele care nu sunt corupte în mod simplu nu se află în mod simplu în potență"*. Căci orice termen este orice potență, adică orice potență activă rațională, și orice potență de a pătimi ceva, în opinia Comentatorului. De aceea el spune în același loc: *„A fost arătat în știința naturală că nici una dintre cele care nu se corup după substanță nu are potența ca substanțele acelora să fie corupte. Iar el spune aceasta negând. Iar declarația lui a fost desăvârșită în* Cartea I *din* Despre cer și lume. *Căci acolo el a declarat că în eternitate nu există o potență în vederea coruperii"*[26].

Prin urmare, noi, cei care am fost constrânși de adevărul însuși al credinței creștine să susținem că creatura lumii are ființa primită de la Dumnezeu dintr-un timp și că nici o creatură nu are ființa de la sine, sau de la natura sa, ci numai de la el, iar această <ființă> primită are neființa de la natura sa, așa cum arată cea dintâi demonstrație de mai sus, suntem datori mai întâi să respingem cel dintâi temei al filosofilor, spunând că orice creatură, în măsura în care este astfel, are din natura sa în sine ceea ce nu se află în lucru, dacă nu are de la un altul. Dacă însă am fi spus că ceea ce este ea e de la natura sa, va trebui să concedem cu necesitate toate celelalte implicate de aceasta cu privire la eternitatea și incoruptibilitatea lumii. De aceea, dacă o negăm pe cea dintâi, putem spune că lumea are ființa sa primită de la Dumnezeu, iar nu din eternitate. Fără îndoială că, dacă ar fi avut ființă de la Dumnezeu din eternitate, ea nu ar fi fost primită de la Dumnezeu și nici nu putea

possibile acquiri, et e converso, ut dictum est. Possumus autem et debemus dicere consequenter, nulla necessitate, nec naturae, nec voluntatis, mundum habere esse a Deo. Ex quo patet, quia simpliciter falsum est dictum superius contra nostra determinationem, scilicet quod cum hoc quod ponamus mundum habere esse a Deo ab aeterno, possit poni quod mundus ab aeterno potuit mundo acquirere esse, ut creatura non dicatur ex hoc *„creatura“*, quod habet sibi esse acquisitum, sed quia sibi possit a Deo esse acquiri, et quia apta est ut sibi acquiratur, licet habeat ab aeterno a Deo esse non acquisitum. Illa enim sunt omnino incompossibilia, ut dictum est.

Sed quod arguitur per similem de praedestinatione: quod id quod ab aeterno praedestinatum est fore, ab aeterno potuit non praedestinari fore vel praedestinari non fore, ergo a simili de creatura; et, licet ab aeterno ponatur habere esse a Deo, cum hoc stat quod ab aeterno potuit non habuisse esse a Deo, et ita quod ab aeterno potuit habere esse acquisitum ab eo in aliquo tempore: dicendum, quod non est simile: quia habere esse a Deo, dicit quid non in respectu ad aliquod determinatum signum temporis vel durationis, sicut facit esse praedestinatum a Deo ratione eius quod est *„prae-“*. Nihil enim praedestinatur, nisi cuius esse praeterit ipsa praedestinatio, quia non est praedestinatum nisi incipiens esse in aliquo determinato signo temporis, et ideo, cum in illo signo nulla necessitate incipiat esse, cum hoc quod est praedestinatum fore in illo, verum est quod poterit in illo non fore. Et quod poterit in re non fore, poterit a Deo praedestinari non fore, vel non praedestinari fore, quia praedestinatio, etsi est aeterna, semper tamen correspondet conditioni rei praedestinatae. Et ideo, quia praedestinatum fore dicit rem divini actus respectu alicuius temporis determinati, respectu cuius res potest aliter se habere; habere autem esse a Deo dicit rem divini actus, non respectu alicuius temporis determinati; habere autem esse a Deo ab aeterno, omnino dicit actum supra omne tempus signatum et finitum, ita ut respectu nullius temporis determinati possibile est aliter se habere, immo respectu infinitae aeternitatis in qua omnino est carentia ad posse aliter se habere, ut patet ex demonstratione producta.

fi primită, ci dimpotrivă, după cum a fost spus. Putem însă și ar trebui să spunem în mod consecvent că lumea nu are ființă de la Dumnezeu prin nici o necesitate, și nici prin natură, nici prin voință. De aici rezultă că este în sine falsă expresia de mai sus <îndreptată> contra demersului nostru, anume că, atunci când considerăm că lumea are ființă eternă de la Dumnezeu, se poate considera că lumea putea primi ființă din eternitate de la lume, astfel încât creatura nu va fi numită în acest sens „*creatură*" care are ființă primită, ci doar în măsura în care ea poate să primească ființă de la Dumnezeu, și este pregătită să o primească, adică are din eternitate de la Dumnezeu ființă neprimită. Căci aceste lucruri sunt, așa cum a fost spus, de nesusținut.

Iar acest lucru se argumentează la fel și cu privire la predestinare: ceea ce este predestinat din eternitate să fie, putea din eternitate să nu fi fost predestinat să fie, sau să fi fost predestinat să nu fie, așadar la fel ca și în cazul creaturii. Și, chiar dacă se consideră că are ființă eternă de la Dumnezeu, împreună cu aceasta stă faptul că ea putea să nu fi avut ființă din eternitate de la Dumnezeu, și astfel că putea să aibă ființă primită de la el într-un anumit timp. Se cuvine spus că acest lucru nu este asemănător: fiindcă a avea ființă de la Dumnezeu semnifică ceea ce nu este raportat la un anumit semn determinat al timpului sau al duratei, așa cum face ființa predestinată de Dumnezeu prin sensul pe care îl are <prefixul> „*prae-*". Căci nimic nu este predestinat, decât dacă ființa acelui lucru are în urmă predestinarea însăși, fiindcă nu este predestinat decât ceea ce începe să existe într-un semn determinat al timpului, și, fiindcă în acest semn nu începe să existe din nici o necesitate, fiindcă aceasta este predestinată să fie în acel <moment>, este adevărat că putea să nu fi fost în acel <moment>. Și ceea ce putea să nu fi fost în acel moment, putea fi predestinat de Dumnezeu să nu fie, sau să nu fie predestinat să fie, fiindcă predestinarea, chiar dacă este eternă, corespunde totuși întotdeauna lucrului predestinat. Și apoi, fiindcă lucrul care este predestinat că va fi semnifică lucrarea actului divin în raport cu un anumit timp determinat, față de care lucrul se poate raporta altfel, a avea ființă de la Dumnezeu semnifică lucrarea actului divin, dar nu în raport cu un anumit timp determinat. Dar a avea ființă determinată de la Dumnezeu din eternitate, semnifică întru totul actul de deasupra oricărui timp desemnat și finit, astfel încât el nu se poate raporta altfel la nici un timp determinat, ba chiar față de eternitatea infinită, în care există cu totul o lipsă de a se putea raporta altfel, așa cum rezultă din demonstrația produsă.

Propter quod patet plane quod ab aeterno praedestinatum fore, potuit non praedestinari fore, vel praedestinari non fore, habens autem esse a Deo ab aeterno, non potuit ab aeterno habere non esse ab eo, nec habere esse acquisitum ullo modo, ut praedeterminatum est, secundum quod et bene et eleganter dicit **Philosophus** quod in perpetuis quae semper habent esse, non differunt esse et posse.

<*Ad argumenta*>

Per hoc patet ad argumentum primum in contrarium, quod falsum supponit: scilicet quod non includitur contradictio, ponendo creaturam ab aeterno.

Ad secundum, quod Deus fecit creaturam in aeternitate aut extra: dicendum, quod extra, non in duratione aliqua quae aeternitatem excesserit, sed quae sub aeternitate inceperit: secundum quod dicit **Augustinus** XII *De civitate Dei*, cap. 15: *„Deus semper fuit ante ipsam, sed nullo tempore sine ipsa, non eam spatio currente, sed manente aeternitate praecedens"*.

Argumenta autem ad propositum bene concludunt necessitate, si quis ea interius inspiciat iuxta iam determinata.

Din acest motiv rezultă în mod evident că ceea ce este predestinat din eternitate să fie, a putut să nu fie predestinat să fie, sau să fie predestinat să nu fie, însă cel care are ființă de la Dumnezeu din eternitate nu putea avea din eternitate neființă de la el, și nici să aibă ființă primită în vreun fel, așa cum a fost predeterminat, așa cum bine spune și într-o manieră elegantă Filosoful că, în cazul celor perpetue și care au ființă întotdeauna, ființa și putința nu se deosebesc[27].

<*La contraargumente*>

Prin aceasta rezultă respingerea celui dintâi contraargument, care presupune ceva fals: anume că a considera creatura din eternitate nu este contradictoriu. La cel de-al doilea, că Dumnezeu a făcut creatura fie în eternitate fie în afara ei, se cuvine spus că în afară, dar nu într-o durată care ar fi depășit eternitatea, ci care începuse sub <semnul> eternității, așa cum spune Augustin în *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XII, cap. 15: *„Dumnezeu a existat dintotdeauna înaintea <lumii>, dar în nici un timp el nu a fost fără ea, iar nu precedând-o sub aspectul distanței care se scurge, ci sub aspectul stătătoarei eternități"*[28].

Argumentele aduse la cele propuse își trag concluzia cu necesitate, în cazul în care cineva ar privi mai în adâncime cele determinate alături.

Opiniones ducentae undeviginti Sigeri de Brabantia, Boetii de Dacia aliorumque, a Stephano episcopo Parisiensi de consilio doctorum Sacrae Scripturae condemnatae 1277. Martii. Parisiis.

Universis praesentes litteras inspecturis Stephanus, permissione divina Parisiensis ecclesiae minister indignus, salutem in filio Virginis gloriosae. Magnarum et gravium personarum crebra zeloque fidei accensa insinuavit relatio, quod nonnulli Parisius studentes in artibus proprie facultatis limites excedentes quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas in rotulo seu cedulis — praesentibus hiis annexo seu annexis contentos quasi dubitabiles — in scholis tractare et disputare praesumunt, non attendentes illud **Gregorii**: *„qui sapienter loqui nituntur, magno opere metuat, ne eius eloquio audientium unitas confundatur"*, praesertim, cum errores praedictos gentilium scripturis muniant, quas, proh pudor! ad suam imperitiam asserunt sic cogentes, ut eis nesciant respondere.

Ne autem, quod sic innuunt, asserere videantur, responsiones ita palliant,quod,dum cupiunt vitare Scillam, incidunt in Caripdim. Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: *„Perdam sapientiam sapientium"*, quia vera sapientia perdit falsam sapientiam. Utinam tales attenderent consilium sapientis dicentis: *„Si tibi est intellectus, responde proximo tuo: sin autem, sit manus tua super os tuum, ne capiaris in verbo indisciplinato, et confundaris"*.

Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos, tam doctorum sacrae scripturae, quam aliorum prudentium virorum communicato consilio districte talia et similia fieri prohibemus, et ea

Cele 219 teze
ale lui Siger din Brabant și Boetius din Dacia și ale altora, condamnate în anul 1277 de episcopul Étienne Tempier al Parisului, la sfatul doctorilor în Sfânta Scriptură. Paris, <7> martie

Stephanus, prin îngăduință divină slujitor umil al bisericii Parisului, salută întru Fiul preamăritei Fecioare pe toți cei care urmează să ia la cunoștință această scrisoare. Stârnită de ardoarea și numărul mare al persoanelor importante și de vază, s-a strecurat știrea că unii magiștri și studenți parizieni ai Facultății de Arte[1], întrecându-și propriile opreliști, au avut îndrăzneala de a trata și de a disputa anumite erori evidente și execrabile, ba mai degrabă deșertăciuni și falsități smintite din rotulul sau înscrisurile următoare (ele fiind prezentate în cele ce urmează, sau cuprinse în cele următoare ca fiind îndoielnice), fiindcă <aceștia> nu au luat seama la <vorba> lui Grigore[2]: *„cei care se străduiesc să vorbească cu înțelepciune să se sfiască de la o lucrare de proporții, pentru ca adunarea celor care îi ascultă să nu se tulbure la vorbele lor"*, mai ales fiindcă erorile de mai înainte au fost edificate în scrierile păgânilor care le susțin concepându-le — oh, ce rușine! — anume pentru neștiința lor, astfel încât ei să nu știe să le ofere răspuns.

Pentru a nu părea că ei susțin ceea ce indică astfel, răspunsurile lor sunt atât de temătoare încât se izbesc de Caribda atunci când doresc să evite Scila. Ei spun că unele lucruri sunt adevărate potrivit filosofiei, dar nu și potrivit credinței catolice, ca și cum ar exista două adevăruri contrarii[3] și ca și cum împotriva adevărului Sfintei Scripturi ar putea sta un adevăr în cele spuse de păgânii blestemați despre care a fost scris: *„Voi da de gol înțelepciunea înțelepților"*[4], fiindcă adevărata înțelepciune dă de gol înțelepciunea falsă. O, dacă ar ajunge aceștia la sfatul înțeleptului care spune: *„Dacă ai minte, răspunde aproapelui tău, iar de nu, să-ți fie mâna peste gura ta, pentru ca să nu fii cuprins de cuvântul lipsit de cumințenie și să te smintești"*[5].

Prin urmare, pentru ca o vorbire imprudentă să nu îi atragă în eroare pe cei simpli, noi[6], atât dintre doctorii în Sacra Scriptură cât și dintre alți bărbați prudenți, fiind întrunit sfatul <episcopatului>, interzicem cu

totaliter condempnamus, excommunicantes omnes illos qui dictos errores vel aliquem ex illis dogmatizaverint, aut deffendere seu sustinere praesumpserint quoquomodo, necnon et auditores, nisi infra VII dies nobis vel cancellario Parisiensi duxerint revelandum, nichilominus processuri contra eos pro qualitate culpae ad poenas alias, prout ius dictaverit, infligendas.

Librum etiam *De amore* sive *De Deo amoris* qui sic incipit: „*Cogit me multum* etc." et sic terminatur: *Cave igitur, Galtere, amoris exercere mandata* etc."; item librum geomantiae qui sic incipit: „*Aestimaverunt Indi* etc." et sic terminatur: „*ratiocinare ergo super eum, et invenies* etc." item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, invocationes demonum, sive coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxae et bonis moribus evidenter adversantibus tractatur, per eandem sententiam nostram condempnamus; in omnes, qui dictos rotulos, libros, quaternos dogmatizaverint, aut audierint, nisi infra VII dies nobis vel cancellario Parisiensi praedicto revelaverint eo modo, quo superius est expressum, in hiis scriptis excommunicationis sententiam proferentes, ad alias poenas, prout gravitas culpae exegerit, nichilominus processuri.

Datum anno Domini millesimo CC septuagesimo sexto, die dominica, qua cantatur *Lethare Jherusalem*, in curia Parisiensi.

Explicit epistola. Sequuntur errores annotati in rotulo.

1. Quod Deus non est trinus et unus, quoniam trinitas non stat cum summa simplicitate. Ubi enim est pluralitas realis, ibi necessario est additio et compositio. Exemplum de acervo lapidum.

2. Quod Deus non potest generari sibi similem. Quod enim generatur, ab aliquo habet principium a quo dependet. Et, quod in Deo generare non esset signum perfectionis.

3. Quod Deus non cognoscit alia a se.

4. Quod nichil est aeternum a parte finis quod non sit aeternum a parte principii.

5. Quod omnia separata coeterna sunt primo principio.

6. Quod redeuntibus corporibus coelestibus omnibus in idem punctum, quod fit in XXX sex milibus annorum, redibunt idem effectus, qui sunt modo.

severitate ivirea unor asemenea teze și le condamnăm în totalitate, excomunicându-i pe toți cei care ar propune ca dogmă erorile numite sau pe vreuna dintre ele sau și-ar lua îndrăzneala de a le apăra sau a le susține în vreun fel, precum și pe auditorii lui. De nu ne vor aduce în șapte zile nouă, sau cancelarului Parisului[7], spre a ne prezenta cele care trebuie incriminate, se va trece negreșit la alte pedepse pentru vinovăția <lor>, după cum o va dicta legea.

Condamnăm de asemenea și cartea *Despre iubire* sau *Despre zeul iubirii*[8] care începe cu „*Mult m-au rugat*... etc." și se încheie cu „*Păzește-te, Gauthier, să practici îndrumările iubirii* etc."; la fel și cartea de geomanție[9] care începe cu „*Indienii erau de părere*... etc." și se termină cu „*reflectează deci la aceasta și vei descoperi*... etc."[10], și la fel cărțile, rotulele sau caietele[11] de magie neagră sau care conțin încercări de ghicire a destinului, invocații ale demonilor sau formule magice de primejduire a sufletelor, sau în care se tratează despre acestea și cele asemenea care se împotrivesc în chip evident credinței ortodoxe și bunelor moravuri, prin aceeași sentință a noastră în cazul tuturor celor care ar propune ca dogmă aceste rotule, cărți ori caiete sau le-ar asculta. De nu ni le vor arăta în mai puțin de șapte zile nouă sau cancelarului Parisului numit mai înainte, în felul în care s-a arătat mai sus, pentru a da sentința de excomunicare în privința lor, vom trece negreșit la alte pedepse, după cum ar cere-o greutatea vinei.

Dată în anul domnului 1276[12], în duminica în care s-a cântat *Lethare Jherusalem*[13], în curia pariziană.

Se încheie epistola. Urmează erorile anunțate în rotul.

1. Că Dumnezeu nu este treime și unul, fiindcă treimea este incompatibilă cu simplitatea supremă. Căci acolo unde există o pluralitate reală, acolo se află în mod necesar o adăugire și o compunere. De pildă, conglomeratul de piatră.
2. Că Dumnezeu nu poate genera ceva similar lui. Ceea ce este generat, are un principiu de care depinde. Și, că pentru Dumnezeu generarea nu ar fi un semn al perfecțiunii[14].
3. Că Dumnezeu nu cunoaște altele din afara sa[15].
4. Că nimic nu este etern în final care să nu fi fost etern la început.
5. Că toate cele separate[16] sunt coeterne cu principiul prim.
6. Că de îndată ce corpurile cerești vor reveni în același punct, fapt care se va petrece peste treizeci și șase de mii de ani, ele vor produce același efect, fiindcă ele sunt aceleași[17].

7. Quod intellectus non est forma corporis, nisi sicut nauta navis, nec est perfectio essentialis hominis.

8. Quod intellectus, quando vult, dimittit corpus, et quando vult, induit.

9. Quod non fuit primus homo, nec erit ultimus, immo semper fuit et semper erit generatio hominis ex homine.

10. Quod generatio hominis est circularis, eo quod forma hominis redit pluries super eandem partem materiae.

11. Quod homo est homo praeter animam rationalem.

12. Quod, quia Socrates factus est non receptibilis aeternitatis, si debet esse aeternus, necesse est ut transmutetur natura et specie.

13. Quod ex sensitivo et intellectivo in homine non fit unum per essentiam, nisi sicut ex intelligentia et orbe, hoc est, unum per operationem.

14. Quod homo pro tanto dicitur intelligere, pro quanto coelum dicitur ex se intelligere, vel vivere, vel moveri, id est, quia agens istas actiones est ei unitum ut motor mobili, et non substantialiter.

15. Quod homo post mortem amittit omne bonum.

16. Quod de fide non est curandum, si dicatur aliquid esse haereticum, quia est contra fidem.

17. Quod non contingit corpus corruptum redire idem numero, nec idem numero resurget.

18. Quod resurrectio futura non debet concedi a philosopho, quia impossibile est eam investigari per rationem. — Error, quia etiam philosophus debet captivare intellectum in obsequium Christi.

19. Quod anima separata nullo modo patitur ab igne.

20. Quod lex naturalis prohibet interfectionem animalium irrationabilium sicut rationabilium, licet non tantum.

21. Quod nichil fit a casu, sed omnia de necessitate eveniunt, et, quod omnia futura quae erunt, de necessitate erunt, et quae non erunt, impossibile est esse, et quod nichil fit contingenter, considerando omnes causas. — Error, quia concursus causarum est de diffinitione casualis, ut dicit **Boethius** libro *De Consolatione*.

22. Quod felicitas non potest a Deo immiti inmediate.

23. Quod dicere Deum dare felicitatem uni, et non alii, est sine ratione et figmentum.

7. Că intelectul nu este forma corpului, decât asemeni corăbierului față de corabie, și nici nu este desăvârșirea esențială a omului[18].

8. Că intelectul, atunci când dorește, părăsește corpul, iar când dorește, revine în el.

9. Că nu a existat primul om și nici nu va exista ultimul, ba, dimpotrivă, generarea omului din om a avut loc dintotdeauna și va avea loc întotdeauna[19].

10. Că generarea omului este circulară, întrucât forma omului revine de mai multe ori peste aceeași parte a materiei.

11. Că omul este om, cu excepția sufletului rațional.

12. Că este necesar ca Socrate să se schimbe ca natură și specie, dacă trebuie să fie etern, fiindcă el nu a fost făcut pentru a primi eternitatea.

13. Că din facultatea sensibilă și intelectuală în om nu se realizează o unitate prin esență decât asemeni <unității provenite> din inteligență și planetă, adică o unitate prin operare.

14. Că despre om se spune că înțelege în măsura în care se spune că cerul înțelege din sine, sau trăiește, sau se mișcă, adică întrucât agentul acestor acțiuni este unit cu el asemeni motorului cu mobilul său și nu în sens substanțial.

15. Că omul după moarte este lipsit de orice bun.

16. Că, dacă s-ar spune despre un lucru că este eretic fiindcă este contra credinței, nu trebuie să ne îngrijorăm în privința credinței[20].

17. Că unui corp distrus nu i se poate întâmpla să se refacă același ca număr, și nici să reînvie același ca număr.

18. Că filosoful nu este dator să admită învierea viitoare, pentru că ea este imposibil de cercetat prin rațiune. — Eroare, fiindcă filosoful însuși trebuie să-și cuprindă gândul în urmarea lui Cristos[21].

19. Că sufletul separat nu pătimește din partea focului.

20. Că legea naturală interzice uciderea animalelor lipsite de rațiune ca și a celor raționale, deși nu în aceeași măsură.

21. Că nimic nu are loc la întâmplare, ci toate se petrec din necesitate și că toate cele care vor avea loc în viitor vor avea loc din necesitate, iar cele ce nu vor avea loc, este imposibil să fie, și că nimic nu se petrece în mod contingent, dacă se iau în considerare toate cauzele. — Eroare, fiindcă întâlnirea dintre cauze provine de la definirea cauzală, așa cum spune Boetius în *Despre mângâierile <filosofiei>*[22].

22. Că fericirea nu poate fi primită de la Dumnezeu nemediat.

23. Că a spune despre Dumnezeu că el dă fericire unora și altora nu, este lipsit de rațiune și este o nălucire.

24. Quod non omnes scientiae sunt necessariae, praeter philosophicas disciplinas, et, quod non sunt necessariae, nisi propter consuetudinem hominum.

25. Quod Deus non potest dare perpetuitatem rei transmutabili et corruptibili.

26. Quod prima causa posset producere effectum sibi aequalem, nisi temperaret potentiam suam.

27. Quod Deus non posset facere plures animas in numero.

28. Quod Deus nunquam plus creavit intelligentiam, quam modo creat.

29. Quod Deus est infinitae virtutis in duratione, non in actione, quia talis infinitas non est, nisi in corpore infinito, si esset.

30. Quod intelligentiae superiores creant animas rationales sine motu coeli; intelligentiae autem inferiores creant vegetativam et sensitivam motu coeli mediante.

31. Quod intellectus humanus est aeternus, quia est a causa eodem modo semper se habente, et quia non habet materiam, per quam prius sit in potentia quam in actu.

32. Quod intellectus est unus numero omnium, licet enim separetur a corpore hoc, non tamen ab omni.

33. Quod raptus et visiones non fiunt, nisi per naturam.

34. Quod prima causa non potest plures mundos facere.

35. Quod sine agente proprio, ut patre et homine, non posset fieri homo a Deo.

36. Quod Deum in hac vita mortali possumus intelligere per essentiam.

37. Quod nichil est credendum, nisi per se notum, vel ex per se notis possit declarari.

38. Quod Deus non potuit fecisse primam materiam, nisi mediante corpore coelesti.

39. Quod a voluntate antiqua non potest novum procedere absque transmutatione praecedente.

40. Quod non est excellentior status, quam vacare philosophiae.

41. Quod intellectus Socratis corrupti non habet scientiam eorum, quorum habuit.

42. Quod causa prima non habet scientiam futurorum contingentium. Prima ratio, quia futura contingentia sunt non entia. Secunda, quia futura contingentia sunt particularia; Deus autem cognoscit virtute intellectiva, quae non potest particulare cognoscere.

24. Că nu toate științele sunt necesare, cu excepția celor filosofice, și că nu sunt necesare decât ca o deprindere a omului.

25. Că Dumnezeu nu poate oferi perpetuitate unui lucru schimbător și coruptibil.

26. Că prima cauză ar putea produce un efect egal cu sine doar dacă și-ar modera propria potență.

27. Că Dumnezeu nu ar putea face mai multe suflete ca număr.

28. Că Dumnezeu nu a creat niciodată mai multă inteligență decât a creat <inițial>.

29. Că Dumnezeu deține virtuți infinite în durată, dar nu în act, fiindcă o asemenea infinitate nu există (decât într-un corp infinit, dacă acesta ar exista, totuși).

30. Că inteligențele superioare au creat sufletele raționale fără mișcarea cerului[23], în vreme ce inteligențele inferioare au creat vegetativul și senzitivul prin medierea mișcării cerului.

31. Că intelectul uman este etern, deoarece se raportează întotdeauna în același fel la cauza sa, și pentru că nu are materia prin care să se afle mai întâi în potență și apoi în act[24].

32. Că intelectul este unul ca număr pentru toți, chiar dacă se separă după un anume corp, deși nu după toate.

33. Că răpirile și viziunile nu au loc decât prin natură.

34. Că prima cauză nu poate face mai multe lumi.

35. Că în lipsa unui agent propriu, cum este tatăl și omul, omul nu se poate ivi de la Dumnezeu.

36. Că în această viață îl putem înțelege pe Dumnezeu prin esență.

37. Că nimic nu se cuvine crezut decât dacă este cunoscut prin sine sau dacă poate urma din cele cunoscute prin sine.

38. Că Dumnezeu nu a putut face materia primă decât prin medierea corpului celest.

39. Că dintr-o voință veche nu se poate trece la una nouă fără o schimbare a celei anterioare.

40. Că nu există o stare mai strălucită decât cultivarea filosofiei[25].

41. Că, o dată ce intelectul lui Socrate a fost corupt, el nu mai are știința celor pe care le avusese.

42. Că prima cauză nu are știința viitoarelor contingente. Primul motiv este acela că viitoarele contingente nu sunt ființe. Cel de-al doilea, că viitoarele contingente sunt particulare: însă Dumnezeu cunoaște printr-o virtute intelectivă care nu poate cunoaște particularul.

Unde, si non esset sensus, forte intellectus non distingueret inter Socratem et Platonem, licet distingueret inter hominem et asinum. Tertia est ordo causae ad causatum; praescientia enim divina est causa necessaria prescitorum. Quarta est ordo scientiae ad scitum; quamvis enim scientia non sit causa sciti, ex quo tamen scitur, determinatur ad alteram partem contradictionis; et hoc multo magis in scientia divina, quam nostra.

43. Quod primum principium non potest esse causa diversorum factorum hic inferius, nisi mediantibus aliis causis, eo quod nullum transmutans diversimode transmutat, nisi transmutatum.

44. Quod ab uno primo agente non potest esse multitudo effectuum.

45. Quod primum principium non est propria causa aeternorum, nisi metaphorice, quia conservat ea, id est, quia, nisi esset, ea non essent.

46. Quod, sicut ex materia non potest aliquid fieri sine agente, ita nec ex agente potest aliquid fieri sine materia; et, quod Deus non potest causa efficiens, nisi respectu eius quod habet esse in potentia materiae.

47. Quod entia declinant ab ordine primae causae, in se considerata, licet non in ordine ad alias causas agentes in universo. — Error, quia essentialiter et inseparabilior est ordo entium ad primam causam, quam ad causas inferiores.

48. Quod Deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere.

49. Quod Deus non possit movere coelum motu recto. Et ratio est, quia tunc relinqueret vacuum.

50. Quod Deus non potest irregulariter, id est, alio modo, quam movet, movere aliquid, quia in eo non est diversitas voluntatis.

51. Quod Deus est aeternus in agendo et movendo, sicut in essendo; aliter ab alio determinaretur, quod esset prius illo.

52. Quod id, quod de se determinatur ut Deus, vel semper agit, vel numquam; et, quod multa sunt aeterna.

53. Quod Deum necesse est facere, quicquid inmediate fit ab ipso. — Error, sive intelligatur de necessitate coactionis, quia tollit libertatem, sive de necessitate inmutabilitatis, quia ponit impotentiam aliter faciendi.

De aceea, dacă nu ar exista simţul, poate că intelectul nu ar distinge între Socrate şi Platon, deşi ar distinge între om şi măgar. Cel de-al treilea <motiv> este ordinea celor cauzate în raport cu cauzatul: căci preştiinţa divină este cauza necesară a celor precunoscute. Al patrulea <motiv> este ordinea ştiinţei în raport cu ceea ce este ştiut: deşi nu ştiinţa este cauza a ceea ce este ştiut, din care el este ştiut, <totuşi> el este determinat către celălalt termen al opoziţiei[26]: şi aceasta în mult mai mare măsură în ştiinţa divină decât în a noastră.

43. Că principiul prim nu poate fi cauza făpturilor diverse în lumea de aici de jos decât prin medierea altor cauze, întrucât nici un agent al schimbării nu îl schimbă decât pe cel schimbat.

44. Că de la un agent prim nu poate proveni o multitudine de efecte.

45. Că principiul prim nu este cauza proprie a celor eterne, decât în sens metaforic, deoarece ea le ţine în fiinţă: dacă ea nu ar fi, atunci nu ar fi nici ele.

46. Că, după cum nu se poate ivi nimic din materie în lipsa agentului, tot astfel nici din agent nu se poate ivi nimic în lipsa materiei; şi că Dumnezeu nu poate fi cauză eficientă decât în măsura în care dispune de fiinţă în potenţa materiei.

47. Că fiinţele se abat de la ordinea cauzei prime considerată în sine, chiar dacă nu în ordinea raportată la alte cauze agente din univers. — Eroare, fiindcă ordinea fiinţelor se raportează în mod esenţial şi mai cu seamă inseparabil la cauza primă, mai degrabă decât la cauzele inferioare.

48. Că Dumnezeu nu poate fi cauza unei făpturi noi, şi nici nu poate produce ceva ca nou.

49. Că Dumnezeu nu poate mişca cerul în linie dreaptă. Motivul este acela că în acest caz ar rămâne în urmă vidul.

50. Că Dumnezeu nu poate mişca ceva în mod neregulat, adică în alt chip decât mişcă, deoarece în el nu se află o diversitate a voinţei.

51. Că Dumnezeu este etern în acţiune şi în mişcare, ca şi în fiinţă; altminteri ar fi fost determinat de un altul care ar fi fost înaintea lui.

52. Că acela care se determină de la sine, ca de pildă Dumnezeu, fie că acţionează în mod etern, fie deloc. Şi că multe sunt eterne.

53. Că este necesar ca Dumnezeu să facă tot ceea ce se iveşte nemediat de la el. — Eroare, fie că se înţelege cu privire la necesitatea constrângerii care înlătură libertatea, fie cu privire la necesitatea neschimbării, care presupune neputinţa de a face ceva anume[27].

54. Quod primum principium non potest inmediate producere generabilia, quia sunt effectus novi. Effectus autem novus exigit causam inmediatam, que potest aliter se habere.

55. Quod primum principium non potest aliud a se producere; quia omnis differentia, quae est inter agens et factum, est per materiam.

56. Quod Deus non potest inmediate cognoscere contingentia, nisi per aliam particularem causam et proximam.

57. Quod si omnes causae aliquando fuerint in quiete, necesse est ponere Deum mobilem.

58. Quod Deus est causa necessaria primae intelligentiae; qua posita ponitur effectus, et sunt simul in duratione.

59. Quod Deus est causa necessaria motus corporum superiorum et coniunctionis et divisionis continentis in stellis.

60. Quod ad hoc quod omnes effectus sint necessarii respectu causae primae, non sufficit quod ipsa causa prima non sit impedibilis; sed exigitur, quod causae mediae non sint impedibiles. — Error, quia tunc Deus non posset facere effectum necessarium sine causis posterioribus.

61. Quod Deus possit agere contraria, hoc est, mediante corpore coelesti, quod est diversum in ubi.

62. Quod Deus est infinitae virtutis, non quia faciat aliquid de nichilo, sed quia continuat motum infinitum.

63. Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria.

64. Quod effectus inmediatus a primo debet esse unus tantum, et simillimus primo.

65. Quod Deus vel intelligentia non infundit scientiam animae humanae in sompno, nisi mediante corpore coelesti.

66. Quod plures sunt motores primi.

67. Quod primum inmobile simpliciter non movet, nisi aliquo moto mediante, et quod tale movens inmobile est pars moti ex se.

68. Quod potentia activa, quae potest esse sine operatione, est potentia passiva permixta. — Error, si intelligatur de quacumque operatione.

69. Quod substantiae separatae, eo quod habent unum appetitum, non mutatur in opere.

70. Quod intelligentiae, sive substantiae separatae, quas dicunt aeternas, non habent propter proprie causam efficientem, sed

54. Că principiul prim nu poate produce în mod nemediat cele generabile, fiindcă ele sunt efecte noi. Un efect nou reclamă o cauză nemediată cu care se poate afla în alt raport.

55. Că principiul prim nu poate produce nimic în afară de sine, fiindcă orice deosebire care este între agent și cel făcut are loc prin materie.

56. Că Dumnezeu nu poate cunoaște nemediat contingentele, decât prin altă cauză proximă și particulară.

57. Că, dacă toate cauzele fuseseră vreodată în repaos, este necesar să presupunem un Dumnezeu mobil.

58. Că Dumnezeu este cauza necesară a inteligenței prime; de îndată ce ea este presupusă, este presupus și efectul, iar acestea sunt simultane în durată.

59. Că Dumnezeu este cauza necesară a mișcărilor corpurilor superioare și a întâlnirilor stelelor și a diviziunilor conținute în ele.

60. Că, pentru ca toate efectele să fie necesare în raport cu cauza primă, nu este destul ca prima cauză însăși să fie continuă, ci este necesar ca și cauzele medii să fie continue.

61. Că Dumnezeu poate face lucruri contrarii, adică, prin medierea unui corp celest, ceea ce este divers într-un loc anume.

62. Că Dumnezeu deține virtuți infinite, nu fiindcă ar face ceva din nimic, ci întrucât continuă mișcarea infinită.

63. Că Dumnezeu nu are putere în efectele secundare în lipsa cauzei secundare însesi.

64. Că efectul nemediat în raport cu primul trebuie să fie unul singur și întru totul asemănător cu cel dintâi.

65. Că Dumnezeu sau inteligența nu scufundă știința sufletului uman în somn decât prin medierea corpului ceresc.

66. Că motoarele prime sunt mai multe.

67. Că primul <motor> nemișcat nu mișcă în sine decât prin medierea unei alte mișcări, și că un asemenea mișcător imobil este o parte a mișcării din sine.

68. Că potența activă, care poate exista în lipsa operării, este amestecată cu potența pasivă. — Eroare, dacă se aplică oricărei operații[28].

69. Că substanțele separate, întrucât au o singură dorință, nu sunt schimbate în timpul operării.

70. Că inteligențele sau substanțele separate, pe care ei le numesc eterne, nu au o cauză eficientă în sens propriu, ci metaforic, fiindcă au

metaphorice, quia habent conservantem causam in esse; sed non sunt factae de novo, quia sic essent transmutabiles.

71. Quod in substantiis separatis ulla est possibilis transmutatio; nec sunt in potentia ad aliquid, quia aeternae et immunes sunt a materia.

72. Quod substantiae separatae, quia non habent materiam, per quam prius sint in potentia, quam in actu, et sunt a causa eodem modo semper se habente: ideo sunt aeternae.

73. Quod substantiae separatae per suum intellectum creant res.

74. Quod intelligentia motrix coeli influit in animam rationalem, sicut corpus coeli influit in corpus humanum.

75. Quod angelus non potest in actus oppositas inmediate, sed in actus mediatos mediante alio, ut orbe.

76. Quod angelus nichil intelligit de novo.

77. Quod si esset aliqua substantia separata, que non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo.

78. Quod substantiae sempiterne separatae a materia habent bonum, quod est eis possibile, cum producuntur, nec desiderant aliquid quo carent.

79. Quod substantiae separatae sunt sua essentia, quia in eis idem est quo est et quod est.

80. Quod omne quod non habet materiam est aeternum; quia, quod non est factum per transmutationem materiae, prius non fuit: ergo est aeternum.

81. Quod, quia intelligentiae non habent materiam, Deus non posset facere plures eiusdem speciei.

82. Quod intelligentiae superiores non sunt causa alicuius novitatis in inferioribus, et quod superiores sunt inferioribus causa aeterne cognitionis.

83. Quod intelligentia perficitur a Deo in aeternitate, quia secundum totum inmutabilis est, anima autem coeli non.

84. Quod intelligentia recipit a Deo esse per intelligentias medias.

85. Quod scientia intelligentiae non differt a substantia eius; ubi enim non est diversitas intellecti ab intelligente, nec diversitas intellectorum.

86. Quod substantiae separatae sunt actu infinitae. Infinitas enim non est impossibilis, nisi in rebus materialibus.

o cauză care le păstrează în ființă; ele nu sunt făcute ca noi, fiindcă astfel ar fi fost schimbătoare.

71. Că în substanțele separate nu este cu putință nici o schimbare; ele nici nu sunt în potență față de ceva, fiindcă sunt eterne și independente de materie.

72. Că substanțele separate sunt eterne, fiindcă nu au materia prin care să se găsească mai întâi în potență decât în act, și provin de la o cauză care este întotdeauna sub același raport.

73. Că substanțele separate creează lucrurile prin intelectul lor.

74. Că inteligența motoare a cerului are influență asupra sufletului rațional, precum are influență corpul cerului asupra corpului uman.

75. Că îngerul nu are putere asupra actelor opuse nemediat, ci asupra actelor mediate printr-o mediere străină, cum este o planetă.

76. Că îngerul nu înțelege nimic ca pe o noutate.

77. Că, dacă ar exista anumite substanțe separate care să nu miște un anume corp în această lume sensibilă, ele nu și-ar avea locul în univers.

78. Că substanțele care sunt pentru eternitate separate de materie dețin un bun care este posibil pentru ele și nu doresc un altul care le lipsește.

79. Că substanțele separate sunt propria esență, fiindcă în cazul lor totuna este „faptul că este" și „cel prin care este"[29].

80. Că tot ceea ce nu are materie este etern; fiindcă, ceea ce nu a fost făcut prin schimbarea materiei, nu exista dinainte: prin urmare este etern.

81. Că, întrucât inteligențele nu dețin o materie, Dumnezeu nu poate face mai multe în aceeași specie[30].

82. Că inteligențele superioare nu sunt cauza unei anumite noutăți în cele inferioare și că cele superioare sunt cauze eterne ale cunoașterii.

83. Că inteligența este desăvârșită de Dumnezeu în eternitate, fiindcă în sens de întreg ea este neschimbătoare, pe când sufletul cerului nu.

84. Că inteligența primește de la Dumnezeu ființă prin inteligențele medii.

85. Că știința inteligenței nu diferă de substanța ei; căci acolo unde nu există o deosebire a înțelesului de intelect, nu este nici o deosebire a intelectelor.

86. Că substanțele separate sunt infinite în act. Căci infinitatea nu este imposibilă decât în lucrurile materiale.

87. Quod mundus est aeternus, quantum ad omnes species in eo contentas; et, quod tempus est aeternum, et motus, et materia, et agens, et suspiciens; et quia est a potentia Dei infinita, et impossibile est innovationem esse in effectu sine innovatione in causa.

88. Quod nichil esset novum, nisi coelum esset variatum respectu materiae generabilium.

89. Quod impossibile est solvere rationes philosophi de aeternitate mundi, nisi dicamus quod voluntas primi implicat incompassibilia.

90. Quod naturalis philosophus debet negare simpliciter mundi novitatem, quia innititur causis naturalibus, et rationibus naturalibus. Fidelis autem potest negare mundi aeternitatem, quia innititur causis supernaturalibus.

91. Quod ratio philosophi demonstrans motum coeli esse aeternum non est sophistica; et mirum quod homines profundi hoc non vident.

92. Quod corpora coelestia moventur a principio intrinseco, quod est anima; et quod moventur per animam et per virtutem appetitivam, sicut animal. Sicut enim animal appetens movetur, ita it coelum.

93. Quod corpora coelestia habent ex se aeternitatem suae substantiae, sed non aeternitatem motus.

94. Quod duo sunt principia eterna, scilicet corpus coeli, et anima eius.

95. Quod tria sunt principia in coelestibus: subiectum motus aeterni, anima corporis coelestis, et primum movens ut desideratum. — Error est quoad duo prima.

96. Quod Deus non potest multiplicare individua sub una specie sine materia.

97. Quod individua eiusdem speciei differunt sola positione materiae, ut Socrates et Plato, et quod forma humana existente in utroque eadem numero non est mirum, si idem numero est in diversis locis.

98. Quod mundus est aeternus, quia quod habet naturam, per quam possit in toto futuro, habet naturam, per quam potuit esse in toto preterito.

99. Quod mundus, licet sit factus de nichilo, non tamen est factus de novo; et quamvis de non esse exierit in esse, tamen non esse non praecessit esse duratione, sed natura tantum.

87. Că lumea este eternă, în ceea ce privește toate speciile cuprinse în ea; și că timpul este etern, și mișcarea, și materia, și agentul, și cel care pătimește; și pentru că aceasta provine de la potența infinită a lui Dumnezeu, este cu neputință să existe o înnoire în efect în lipsa unei înnoiri în cauză.

88. Că nimic nu este nou, decât dacă cerul ar fi schimbat după materia celor generabile.

89. Că este imposibil să se respingă argumentele filosofului cu privire la eternitatea lumii, decât dacă am spune că voința lui ar implica lucruri contradictorii.

90. Că filosoful naturalist trebuie să nege pur și simplu noutatea lumii, fiindcă el se bizuie pe cauze naturale și pe argumente naturale. Credinciosul însă poate nega eternitatea lumii, fiindcă el se bazează pe cauze supranaturale[31].

91. Că argumentul filosofului care demonstrează că mișcarea cerului este eternă nu este sofistică; și este bizar că oamenii cu profunzime nu văd aceasta.

92. Că corpurile celeste sunt mișcate de un principiu intrinsec, care este sufletul; și că ele sunt mișcate prin suflet și prin virtutea dorinței, asemeni animalului. Căci după cum animalul care dorește se mișcă, tot astfel și cerul.

93. Că corpurile celeste au de la sine eternitatea substanței lor, dar nu eternitatea mișcării.

94. Că există două principii eterne, adică corpul cerului și sufletul lui.

95. Că între cele cerești există trei principii: subiectul mișcării eterne, sufletul corpului celest și mișcătorul prim ca dorit. — Este o eroare în privința primelor două.

96. Că Dumnezeu nu poate multiplica indivizii sub o singură specie fără materie.

97. Că indivizii aceleiași specii se deosebesc doar după configurația materiei, precum Socrate și Platon, și că nu este bizar dacă forma umană care există în fiecare dintre ei aceeași ca număr este aceeași ca număr în locuri diverse.

98. Că lumea este eternă, fiindcă ceea ce are o natură prin care poate fi în întregul viitor, are și natura prin care poate fi în întregul trecut.

99. Că lumea, deși este făcută din nimic, nu este făcută totuși ca o noutate; și chiar dacă ea a ieșit din neființă la ființă, totuși neființa nu a precedat ființa în durată, ci numai în natură[32].

100. Quod theologi dicentes quod coelum quandoque quiescit, arguunt ex falsa suppositione; et, quod dicere, coelum esse, et non moveri, est dicere contradictoria.

101. Quod infinitae praecesserunt revolutiones coeli, quas non fuit impossibile comprehendi a prima causa, sed ab intellectu creato.

102. Quod anima coeli est intelligentia, et orbes coelestes non sunt instrumenta intelligentiarum sed organa, sicut auris et oculus sunt organa virtutis sensitivae.

103. Quod forma, quam oportet esse et fieri in materia, non potest agi ab illo, quod non agit ex materia.

104. Quod humanitas non est forma rei, sed rationis.

105. Quod forma hominis non est ab extrinseco, sed educitur de potentia materiae, quia aliter non esset generatio univoca.

106. Quod omnium formarum causa effectiva inmediata est orbis.

107. Quod elementa sunt aeterna. Sunt tamen facta de novo in dispositione, quam modo habent.

108. Quod anima humana nullo modo est mobilis secundum locum, nec per se, nec per accidens; et si ponatur alicubi per substantiam suam, nunquam movebitur de ubi ad ubi.

109. Quod substantia animae est aeterna; et quod intellectus agens et possibilis sunt aeterni.

110. Quod motus coeli sunt propter animam intellectivam; et anima intellectiva sive intellectus non potest educi, nisi mediante corpore.

111. Quod nulla forma ab extrinseco veniens potest facere unum cum materia. Quod enim separabile est, cum eo, quod est corruptibile, unum non facit.

112. Quod intelligentiae superiores imprimunt in inferiores, sicut anima una imprimit in aliam, et etiam in animam sensitivam; et per talem impressionem incantator aliquis prohicit camelum in foveam solo visu.

113. Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur.

114. Quod anima rationalis, quando recedit ab animali, adhuc remanet animal vivum.

115. Quod anima intellectiva cognoscendo se cognoscit omnia alia. Species enim omnium rerum sunt sibi concreatae. Sed haec cognitio non debetur intellectui nostro, secundum quod noster est, sed secundum quod est intellectus agens.

100. Că teologii care spun că cerul uneori se află în repaos, discută pornind de la presupoziții false; și că a spune că cerul există și că nu este mișcat înseamnă a spune <lucruri> contradictorii.

101. Că revoluțiile cerului au fost în trecut infinite ca număr, dar nu a fost imposibil să fie înțelese ca depinzând de cauza primă, ci de intelectul creat.

102. Că sufletul cerului este inteligență, iar planetele celeste nu sunt instrumente ale inteligențelor, ci organe, precum urechea și ochiul sunt organe ale facultății senzitive.

103. Că forma care trebuie să existe și să se ivească în materie nu poate fi acționată de cel care nu acționează din materie.

104. Că umanitatea nu este forma lucrului, ci a rațiunii.

105. Că forma omului nu provine din afară, ci este scoasă la iveală din potența materiei, fiindcă altminteri nu ar fi o generare univocă.

106. Că planeta este cauza efectivă nemediată a tuturor formelor.

107. Că elementele sunt eterne. Ele sunt totuși făcute ca noi în configurația pe care tocmai o au.

108. Că sufletul omenesc nu este mobil în nici un chip după loc, nici prin sine, nici prin accident; și dacă el este localizat prin substanța sa, el nu se va mișca niciodată dintr-un loc în altul.

109. Că substanța sufletului este eternă, și că intelectul activ și cel posibil sunt eterni.

110. Că mișcările cerului au loc din pricina sufletului intelectiv, iar sufletul intelectiv sau intelectul nu poate deveni manifest decât prin medierea unui corp.

111. Că nici o formă care provine din afară nu poate deveni una cu materia. Ceea ce este separabil nu devine unul împreună cu ceea ce este coruptibil.

112. Că inteligențele superioare produc o impresie în cele inferioare, după cum un suflet produce o impresie în altul, și chiar în sufletul senzitiv; iar printr-o asemenea impresie un descântător azvârle cămila în prăpastie numai din privire.

113. Că, potrivit filosofiei, sufletul separat nu este alterabil, în vreme ce, potrivit credinței, el se alterează.

114. Că animalul rămâne viu până ce îl părăsește sufletul rațional.

115. Că sufletul rațional le cunoaște pe toate celelalte dacă se cunoaște pe sine, căci specia tuturor lucrurilor sunt concreate cu ea. Dar această cunoaștere nu se datorează intelectului nostru în măsura în care este al nostru, ci în măsura în care este intelect agent.

116. Quod anima est inseparabilis a corpore; et quod ad corruptionem harmoniae corporalis corrumpitur anima.

117. Quod scientia magistri et discipuli est una numero; ratio autem, quod intellectus sic unus est: quia forma non multiplicatur nisi quia educitur de potentia materiae.

118. Quod intellectus agens non copulatur nostro possibili; et quod intellectus possibilis non unitur nobiscum secundum substantiam. Et si uniretur nobis ut forma, esset inseparabilis.

119. Quod operatio intellectus non uniti copulatur corpori, ita quod operatio est rei non habentis formam, qua operatur. — Error, quia ponit quod intellectus non sit forma hominis.

120. Quod nichil potest sciri de intellectu post eius separationem.

121. Quod intellectus, qui est ultima hominis perfectio, est penitus abstractus.

122. Quod intellectus possibilis est inseparabilis a corpore simpliciter quantum ad hunc actum, qui est specierum receptio, et quantum ad iudicium, quod fit per simplicem specierum adeptionem, vel intelligibilium compositionem. — Error, si intelligatur de omnimoda receptione.

123. Quod intellectus agens est quaedam substantia separata superior ad intellectum possibilem; et quod secundum substantiam, potentiam et operationem est separatus a corpore, nec est forma corporis humani.

124. Quod inconveniens est ponere aliquos intellectus nobiliores aliis; quia cum ista diversitas non possit esse a parte corporum, oportet quod sit a parte intelligentiarum; et sic animae nobiles et ignobiles essent necessario diversarum specierum, sicut intelligentiae. — Error, quia sic anima Christi non esset nobilior anima Iudae.

125. Quod intellectus possibilis nichil est in actu, antequam intelligat; quia in natura intelligibili esse aliquid in actu est esse actu intelligens.

126. Quod intellectus speculativus simpliciter est aeternus et incorruptibilis; respectu vero huius hominis corrumpitur corruptis fantasmatibus in eo.

127. Quod ex intelligente et intellecto fit una substantia, eo quod intellectus sit ipsa intelligentia formaliter.

128. Quod illud, quod de sui natura non est determinatum ad esse vel non esse, non determinatur, nisi per aliquid, quod est necessarium respectu sui.

116. Că sufletul este inseparabil de corp, și că, pentru a se corupe armonia corporală, este corupt sufletul.

117. Că știința magistrului și a discipolului este una ca număr. Motivul este acela că intelectul este astfel unul, fiindcă forma nu se multiplică decât dacă este scoasă la iveală din potența materiei.

118. Că intelectul agent nu este pus în legătură cu intelectul nostru posibil; și că intelectul posibil nu este unit cu noi ca substanță. Iar dacă ar fi unit cu noi ca formă, ar fi inseparabil.

119. Că operația intelectului care nu este unit intră în legătură cu corpul astfel încât operația aparține lucrului care nu are forma prin care se operează. — Eroare, fiindcă se consideră că intelectul nu este forma omului.

120. Că nu se poate ști nimic despre intelect după separarea lui.

121. Că intelectul, care este desăvârșirea ultimă a omului, este întru totul abstras.

122. Că intelectul posibil este inseparabil de corp în sine în ceea ce privește un anumit act care este perceperea speciilor și în ceea ce privește judecata care se face în sine prin dobândirea speciilor sau prin compunerea inteligibilelor. — Eroare, dacă acest lucru este extins asupra oricărei percepții[33].

123. Că intelectul agent este o anumită substanță separată superioară intelectului posibil, și că, potrivit substanței, potența și operația sunt separate de corp, și nu sunt formă a corpului uman.

124. Că este neconvenabil să se considere că anumite intelecte sunt mai nobile decât altele, fiindcă, dat fiind faptul că această diversitate nu poate proveni din partea corpurilor, e necesar să provină din partea inteligențelor, iar astfel sufletele nobile și ignobile ar aparține în mod necesar unor specii diverse, ca și inteligențele. — Eroare, fiindcă astfel sufletul lui Cristos nu ar fi mai nobil decât cel al lui Iuda[34].

125. Că intelectul posibil nu este nimic în act înainte de a înțelege, fiindcă este în natura inteligibilului ca o ființă în act să fie ființa care înțelege în act.

126. Că intelectul speculativ este în sine etern și incoruptibil; în raport cu un om singular el se corupe de îndată ce se corup în acesta imaginile.

127. Că din cel care înțelege și din cel înțeles rezultă o singură substanță, întrucât intelectul este inteligența însăși în sens formal.

128. Că acela care, prin natura sa, nu este determinat spre a fi sau a nu fi, nu este determinat la ceea ce este necesar în privința lui decât printr-un altul.

129. Quod voluntas manente passione et scientia particulari in actu non potest agere contra eam.

130. Quod si ratio recta, et voluntas recta. — Error, quia contra glossam **Augustini** super illud psalmi „*Concupivit anima mea desiderare*" etc. Et quia secundum hoc, ad rectitudinem voluntatis non esset necessaria gratia, sed scientia solum, quod est error **Pelagii.**

131. Quod voluntate existente in tali dispositione, in qua nota est moveri et manente sic disposito, quod natum est movere, impossibile est voluntatem non velle.

132. Quod orbis est causa voluntatis medici, ut sanet.

133. Quod voluntas et intellectus non moventur in actu per se, sed per causam sempiternam, scilicet corpora coelestia.

134. Quod appetitus, cessantibus impedimentis, necessario movetur ab appetibili. — Error est de intellectivo.

135. Quod voluntas secundum se est indeterminata ad opposita sicut materia; determinatur autem ab appetibili, sicut materia ab agente.

136. Quod homo agens ex passione coacte agit.

137. Quod quamvis generatio hominum possit deficere, virtute primi tamen non deficiet; quia orbis primus non solum movet ad generationem elementorum, sed etiam hominum.

138. Quod, cum Deus non comparatur ad entia in ratione causae materialis vel formalis, non facit accidens esse sine subiecto, de cuius ratione est actu inesse subiecto.

139. Quod accidens existens sine subiecto non est accidens nisi aequivoce; et quod impossibile est quantitatem sive dimensionem esse per se; hoc enim esset ipsam esse substantiam.

140. Quod facere accidens esse sine subiecto, habet rationem impossibilis, implicantis contradictionem.

141. Quod Deus non potest facere accidens esse sine subiecto, nec plures dimensiones simul esse.

142. Quod ex diversitate locorum acquiruntur necessitates eventuum.

143. Quod ex diversis signis coeli signantur diversae conditiones in hominibus tam donorum spiritualium, quam rerum temporalium.

144. Quod omne bonum, quod homini possibili est, consistit in virtutibus intellectualibus.

129. Că voința unei pasiuni care persistă și știința particularului în act nu pot acționa împotrivă.

130. Că, dacă rațiunea este dreaptă, atunci și voința este dreaptă. — Eroare, fiindcă aceasta este contra glosei lui Augustin asupra psalmului „*Tintea cu ardoare inima mea să dorească*..." etc. Și fiindcă voința, dacă acest lucru ar avea loc, nu ar mai avea nevoie pentru dreptatea ei de grație, ci numai de știință, ceea ce este eroarea lui Pelagius[35].

131. Că de îndată ce voința se află într-o anumită dispoziție căreia i se cunoaște mișcarea și dacă această dispoziție este stabilă astfel, este cu neputință ca voința să nu voiască.

132. Că o planetă este cauza voinței medicului de a însănătoși.

133. Că voința și intelectul nu se mișcă în act prin sine, ci prin cauza eternă, anume prin corpurile celeste.

134. Că dorința, de îndată ce încetează piedicile, este în mod necesar pusă în mișcare de facultatea dorinței. — Eroare în ceea ce privește facultatea intelectivă.

135. Că voința este în sine indeterminată în raport cu cele care i se opun, ca de pildă materia; ea este însă determinată de facultatea dorinței, ca o materie de agentul ei.

136. Că omul activ acționează din constrângerea pasiunii.

137. Că, deși generarea omului poate să lipsească, totuși nu lipsește în ceea ce privește virtutea celui dintâi, fiindcă prima planetă nu numai că influențează generarea elementelor, dar chiar și a oamenilor.

138. Că, deși Dumnezeu nu este alăturat ființelor în ceea ce privește rațiunea cauzei materiale sau formale, totuși el nu lasă un accident să fie fără un subiect în privința rațiunii căruia el este în act în subiect.

139. Că accidentul care există fără un subiect nu este accident decât în sens echivoc; și că este imposibil ca o cantitate sau o dimensiune să existe în sine. Căci aceasta ar însemna ca ele însele să fie substanțe.

140. Că a face ca un accident să fie fără subiect conține o rațiune imposibilă și care implică o contradicție.

141. Că Dumnezeu nu poate face ca un accident să fie fără subiect, și nici mai multe dimensiuni să existe simultan.

142. Că din diversitatea locurilor rezultă necesitățile întâmplărilor.

143. Că diferitele stări ale oamenilor sunt semnificate după diferitele semne ale cerului, atât în ceea ce privește darurile spirituale, cât și ale lucrurilor temporale.

144. Că orice bun care este posibil pentru om constă în virtuțile intelectuale.

145. Quod nulla questio est disputabilis per rationem, quam philosophus non debeat disputare et determinare, quia rationes accipiuntur a rebus. Philosophia autem omnes res habet considerare secundum diversas sui partes.

146. Quod possibile vel impossibile simpliciter, id est, omnibus modis, est possibile vel impossibile secundum philosophiam.

147. Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio. — Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur.

148. Quod homo per nutritionem potest fieri alius numeraliter et individualiter.

149. Quod alius est intellectus in ratione secundum quod Deus intelligit se et alia. — Error, quia licet sit alia ratio intelligendi, non tamen alius intellectus secundum rationem.

150. Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius quaestionis.

151. Quod ad hoc, quod homo habeat aliquam certitudinem alicuius conclusionis oportet, quod sit fundatus super principia per se nota. — Error, quia generaliter tam de certitudine apprehensionis quam adhesionis loquitur.

152. Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis.

153. Quod nichil plus scitur propter scire theologiam.

154. Quod sapientes mundi sunt philosophi tantum.

155. Quod non est curandum de sepultura.

156. Quod si coelum staret, signis in stupam non ageret, quia Deus non esset.

157. Quod homo ordinatus quantum ad intellectum, et affectum, sicut potest sufficienter esse per virtutes intellectuales et alia morales, de quibus loquitur **Philosophus** in *Ethicis*, est sufficienter dispositus ad felicitatem aeternam.

158. Quod post conclusionem factam de aliquo faciendo, voluntas non manet libera; et quod paene non adhibentur a lege, nisi ad ignorantiae correptionem, et ut correptio sit aliis principium cognitionis.

159. Quod voluntas hominis necessitatur per suam cognitionem, sicut appetitus bruti.

160. Quod nullam agens est ad utrumlibet, immo determinatur.

161. Quod effectus stellarum super liberum arbitrium sunt occulti.

145. Că nu există nici o problemă disputabilă prin rațiune pe care filosoful să nu fie dator să o dispute și să o determine, fiindcă rațiunile sunt luate de la fapte. Însă filosofia are de luat în considerare fiecare fapt potrivit cu diferitele lui părți[36].

146. Că posibilul sau imposibilul în sine, adică în toate sensurile, este posibil sau imposibil conform filosofiei.

147. Că imposibilul în sine nu se poate ivi de la Dumnezeu, sau de la un alt agent. -- Eroare, dacă acest lucru se înțelege cu privire la imposibilul natural.

148. Că omul poate deveni, prin hrănire, un altul ca număr și în sens individual.

149. Că intelectul este diferit în rațiune după cum Dumnezeu se înțelege pe sine și după cum le înțelege pe celelalte. — Eroare, fiindcă, deși sunt rațiuni diferite de înțelegere, nu există, totuși, un alt intelect după rațiune.

150. Că omul nu trebuie să se mulțumească cu autoritatea pentru a obține o certitudine într-o anumită problemă.

151. Că, pentru ca omul să aibă o anumită certitudine a unei anumite concluzii, trebuie ca aceasta să fie întemeiată pe niște principii cunoscute prin sine. — Eroare, fiindcă se vorbește în sens general atât despre certitudinea aprehensiunii, cât și de aceea a adeziunii.

152. Că discursurile teologilor sunt întemeiate pe mituri.

153. Că nu se cunoaște nimic mai mult decât cunoaște teologia.

154. Că înțelepții lumii sunt numai filosofii[37]

155. Că nu trebuie să ne îngrijim de înmormântare.

156. Că, dacă cerul și-ar înceta mișcarea, stelele nu ar mai acționa în constelații, deoarece nu ar mai exista Dumnezeu.

157. Că omul cumpănit în privința intelectului și a afectului, după cum poate fi în mod suficient prin virtuțile intelectuale și altele morale, despre care Filosoful a vorbit în *Etici*, este în mod suficient dispus la o fericire eternă.

158. Că în urma unei concluzii făcute despre o anumită făptuire viitoare, voința nu rămâne liberă; și că <concluziile> aproape că sunt legitime doar în vederea restrângerii ignoranței, și pentru ca restrângerea să fie principiul cunoașterii altora.

159. Că voința omului este constrânsă de cunoașterea sa, ca și dorința unei brute[38].

160. Că nici un agent nu se poate pune în legătură cu oricine, ba chiar este determinat.

161. Că efectele stelelor asupra liberului-arbitru sunt ascunse.

162. Quod voluntas nostra subiacet potestati corporum coelestium.

163. Quod voluntas necessario prosequitur, quod firmiter creditum est a ratione; et quod non potest abstinere ab eo, quod ratio dictat. Haec autem necessitatio non est coactio, sed natura voluntatis.

164. Quod homo in omnibus actionibus suis sequitur appetitum, et semper maiorem. — Error, si intelligatur de maiori in movendo.

165. Quod non est possibile esse peccatum in potentiis animae superioribus. Et ita peccatum fit passione, non voluntate.

166. Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui.

167. Quod quibusdam signis sciuntur hominum intentiones et mutationes intentionum, et an ille intentiones perficiendae sint, et quod per tales figuras sciuntur eventus peregrinorum, captivatio hominum, solutio captivorum, et an futuri sint scientes an latrones.

168. Quod continentia non est essentialiter virtus.

169. Quod perfecta abstinentia ab actu carnis corrumpit virtutem et speciem.

170. Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus.

171. Quod humilitas, prout quis non ostendat ea quae habet, sed vilipendit et humiliat se non est virtus. — Error, si intelligatur nec virtus nec actus virtuosus.

172. Quod delectatio in actibus venereis non impedit actum seu usum intellectus.

173. Quod scientia contrariorum solum est causa, quare anima rationalis potest in opposita; et quod potentia simpliciter una non potest in opposita, nisi per accidens, et ratione alterius.

174. Quod fabulae et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis.

175. Quod lex christiana impedit addiscere.

176. Quod felicitas habetur in ista vita, et non in alia.

177. Quod non sunt possibiles aliae virtutes, nisi acquisitae, vel innatae.

178. Quod finis terribilium est mors. — Error, si excludat inferni terrorem, qui extremus est.

179. Quod non est confitendum, nisi ad apparentiam.

180. Quod non est orandum.

181. Quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia.

162. Că voința noastră se supune puterii corpurilor cerești.

163. Că voința urmează în mod necesar ceea ce este neîndoielnic crezut de rațiune; și că nu ne putem abține de la ceea ce rațiunea dictează. Această impunere a necesității nu este o constrângere, ci natura voinței.

164. Că omul își urmează dorința în toate acțiunile sale, și întotdeauna pe cea mai intensă. — Eroare, dacă aceasta se înțelege cu privire la cea mai intensă în mișcare.

165. Că nu este cu putință să existe păcat în potențele sufletelor superioare. Și astfel păcatul se ivește din pătimire, nu din voință.

166. Că păcatul contra naturii, ca de pildă abuzul în relația sexuală, chiar dacă este contra naturii speciei, nu este totuși contra naturii individului.

167. Că intențiile oamenilor și schimbările lor se cunosc după anumite semne, și dacă intențiile urmează să fie realizate, și că prin asemenea scheme se cunoaște soarta pelerinilor, căderea în captivitate a oamenilor, eliberarea captivilor, și dacă în viitor vor fi savanți sau tâlhari.

168. Că nu este o virtute în mod esențial cumpătarea.

169. Că abstinența totală de la actul cărnii corupe virtutea și specia.

170. Că cel sărac în bunuri materiale nu poate acționa bine în domeniul moralei.

171. Că umilința, în cazul celui care nu arată că o are, ci se disprețuiește și se umilește, nu este o virtute. — Eroare, dacă se înțelege <că nu este> nici virtute, nici act virtuos.

172. Că desfătarea în acte amoroase nu împiedică actul sau uzul intelectului.

173. Că știința contrariilor este singura cauză pentru care sufletul rațional are putere asupra celor opuse; și că facultatea simplă <a voinței>[39] nu are putere asupra celor opuse decât prin accident și în funcție de o altă <facultate>.

174. Că în legea creștină există mituri și falsuri, ca și în alte <legi>.

175. Că legea creștină împiedică învățarea.

176. Că fericirea se obține în această viață și nu în alta.

177. Că nu sunt cu putință alte virtuți, decât fie deprinse, fie înnăscute[40].

178. Că sfârșitul tuturor grozăviilor este moartea. — Eroare, dacă se exclude grozăvia iadului, care este cea mai mare.

179. Că o spovedanie se cuvine făcută numai de formă.

180. Că nu are rost să ne rugăm.

181. Că nu este castitatea un bun mai mare decât abstinența totală.

182. Quod possibile quod fiat naturaliter universale diluvium ignis.

183. Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta non est peccatum.

184. Quod creatio non est possibilis, quamvis contrarium tenendum sit secundum fidem.

185. Quod non est verum, quod aliquid fiat ex nichilo, neque factum sit in prima creatione.

186. Quod coelum nunquam quiescit, quia generatio inferiorum, quae est finis motus coeli, cessare non debet; alio ratio, quia coelum suum esse et suam virtutem habet a motore suo; et haec conservat coelum per suum motum. Unde si cessaret a motu, cessaret ab esse.

187. Quod nos peius aut melius intelligimus, hoc provenit ab intellectu passivo, quem dicit esse potentiam sensitivam. — Error, quia hoc ponit unum intellectum in omnibus, aut aequalitatem in omnibus animabus.

188. Quod si in aliquo humore virtute stellarum deveniretur ad talem proportionem, cuiusmodi proportio est in seminibus parentum, ex illo humore posset generari homo; et sic homo posset sufficienter generari ex putrefactione.

189. Quod cum intelligentia sit plena formis, imprimit illas formas in materiam per corpora coelestia tanquam per instrumenta.

190. Quod prima causa est causa omnium remotissima. — Error, si intelligatur ita scilicet, quod non propinquissima.

191. Quod formae non recipiunt divisionem, nisi per materiam. — Error, nisi intelligatur de formis eductis de potentia materiae.

192. Quod materialis forma non potest creari.

193. Quod intellectus potest transire de corpore in corpus, ita quod sit succesive motor diversorum corporum.

194. Quod anima nichil vult, nisi mota ab alio. Unde illud est falsum: anima seipsa vult. — Error, si intelligatur mota ab alio scilicet ab appetibili vel obiecto, ita quod appetibile vel obiectum sit tota ratio motus ipsius voluntatis.

195. Quod fatum, quod est dispositio universi, procedit ex providentia divina non inmediate, sed mediante motu corporum superiorum; et quod istud fatum non imponit necessitatem inferioribus, quia habent contrarietatem, sed superioribus.

182. Că este posibil ca în mod natural să aibă loc un potop de foc.

183. Că simpla prostituție, ca de pildă între un <bărbat> liber și o <femeie> liberă, nu este un păcat.

184. Că nu este cu putință creația, chiar dacă, potrivit credinței, se cuvine susținut contrariul.

185. Că nu este adevărat faptul că ceva s-a ivit din nimic, și nici că s-a ivit în cea dintâi creație.

186. Că cerul nu se află niciodată în repaos, fiindcă generarea celor inferioare, care este scopul mișcării cerului, nu trebuie să înceteze. Un alt motiv este acela că cerul își are ființa și virtutea sa de la motorul său, iar acesta ține în ființă cerul prin mișcarea sa. De aceea, dacă ar înceta din mișcare, ar înceta și din ființă.

187. Că, dacă noi înțelegem mai mult sau mai puțin, acest lucru provine de la intelectul pasiv, despre care se spune că este o potență senzitivă. — Eroare, fiindcă aceasta implică <existența> unui singur intelect în toți oamenii, sau o egalitate în toate sufletele.

188. Că, dacă într-o anumită umoare, prin virtutea stelelor s-ar ajunge la o anumită proporție de felul proporției din sământa părinților, din acea umoare s-ar putea naște un om. În acest fel, omul ar putea fi generat în mod suficient din putreziciune.

189. Că, întrucât inteligența este plină de forme, ea imprimă acele forme în materie prin corpurile celeste ca prin niște instrumente.

190. Că prima cauză este cea mai îndepărtată cauză a tuturor. — Eroare, dacă aceasta se înțelege în sensul că ea nu este cea mai apropiată.

191. Că formele nu acceptă diviziuni decât prin materie. — Eroare, dacă acest lucru nu se înțelege cumva cu privire la formele scoase la iveală din materie.

192. Că forma materială nu poate fi creată.

193. Că intelectul poate trece dintr-un corp în altul, astfel încât să fie motorul a diverse corpuri în mod succesiv.

194. Că sufletul nu voiește nimic decât mișcat de un altul. De aceea este fals faptul că sufletul însuși voiește. — Eroare, dacă se înțelege că este mișcat de un altul, adică de facultatea dorinței sau de un obiect, astfel încât facultatea dorinței sau obiectul să fie unicul mobil al mișcării voinței însesi.

195. Că destinul, care este o configurație a universului, provine de la providența divină nu nemediat, ci prin medierea corpurilor superioare, și că acest destin nu impune necesitatea celor inferioare, fiindcă întâmpină o contrarietate, ci celor superioare.

196. Quod dignitatis est in causis superioribus, posse facere peccata et monstra praeter intentionem, cum natura hoc possit.

197. Quod aliqua possunt casualiter evenire respectu causae primae; et quod falsum est, omnia esse preordinata a causa prima, quia tunc evenirent de necessitate.

198. Quod in causis efficientibus causa secunda habet actionem, quam non accepit a causa prima.

199. Quod in causis efficientibus cessante prima non cessat secunda ab operatione sua, dum tamen secunda operetur secundum naturam suam.

200. Quod aevum et tempus nichil sunt in re, sed solum in apprehensione.

201. Quod qui generat mundum secundum totum, ponit vacuum, quia locus necessario precedit generatum in loco; et tunc ante mundi generationem fuisset locus sine locato, quod est vacuum.

202. Quod elementa previa generatione non sunt facta ex illo chaos, sed sunt aeterna.

203. Quod universum non potest deficere, quia primum agens habet transmutare aeternaliter vicissim, nunc ad istam formam, nunc ad illam, et similiter materia nata est transmutari.

204. Quod substantiae separatae sunt alicubi per operationem, et quod non possunt moveri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio, aut in extremis. — Error, si intelligatur, sine operatione substantiam non esse in loco, nec transire de loco ad locum.

205. Quod tempus est infinitum quantum ad utrumque extremum, licet enim impossibile sit infinita esse pertransita, quorum nullum fuit pertranseundum.

206. Quod sanitatem, infirmitatem, vitam et mortem attribuit positioni siderum et aspectui fortunae, dicens quod si aspexerit cum fortuna, vivet; si non aspexerit, morietur.

207. Quod, in hora generationis hominis in corpore suo et per consequens in anima, quae sequitur corpus, ex ordine causarum superiorum et inferiorum inest homini dispositio inclinans ad tales actiones vel eventus. — Error, nisi intelligatur de eventibus naturalibus, et per viam dispositionis.

208. Quod duobus bonis propositis quod fortius est fortius movet. — Error, nisi intelligatur quantum est ex parte boni moventis.

196. Că aparține demnității posibilitatea de a face, în cauzele superioare, păcate și minuni în lipsa intenției, pentru că natura are în putere aceasta.

197. Că unele lucruri se petrec întâmplător urmând cauza primă, și că este fals ca toate să fie preordonate de la cauza primă, fiindcă atunci toate s-ar petrece din necesitate.

198. Că în cauzele eficiente cauza secundă deține o acțiune pe care nu o primește de la cauza primă.

199. Că în cauzele eficiente, dacă prima încetează, cea de-a doua nu încetează din operarea sa, deși atunci ea operează potrivit naturii sale.

200. Că evul și timpul nu sunt nimic în fapt, ci doar în apre-hensiune[41].

201. Că acela, care generează lumea ca întreg, presupune vidul, fiindcă locul precedă în mod necesar pe cel care este generat în <acel> loc; și atunci înaintea generării lumii a fost un loc nelocuit, care este vidul.

202. Că elementele premergătoare generării nu au fost făcute din acel haos, ci sunt eterne.

203. Că universul nu poate să înceteze, fiindcă agentul prim are de înfăptuit schimbarea întruna, când asupra unei forme, când asupra alteia, și în același fel materia născută trebuie să sufere schimbarea.

204. Că substanțele separate se află într-un loc anume prin operare, și că ele nu pot fi mișcate de la o extremă la alta, și nici la mijloc, decât în măsura în care doresc să opereze fie în mijloc, fie la extreme. — Eroare, dacă se înțelege că substanța nu se află într-un loc fără o operare, și nici nu trece de la un loc la altul.

205. Că timpul este infinit în ce privește fiecare dintre extremele sale, chiar dacă este imposibil să existe parcursuri infinite dintre care nici unul să nu urmeze să fie parcurs.

206. Că sănătatea, infirmitatea, viața și moartea depind de poziția astrelor și de aspectul destinului, în sensul că, dacă destinul fusese favorabil, <omul> trăiește, iar de nu, moare.

207. Că în ceasul nașterii omului, în corpul său și prin urmare în sufletul care urmează corpul, din ordinea cauzelor superioare și inferioare se află în om o dispoziție către anumite acțiuni și întâmplări. — Eroare, dacă acest lucru nu se înțelege cu privire la evenimente naturale, și pe calea dispoziției <naturale>.

208. Că în cazul a două bunuri propuse, cel mai puternic este cel care mișcă cel mai puternic. — Eroare, dacă acest lucru nu se înțelege în ceea ce privește binele care mișcă.

209. Quod omnes motus voluntarii reducuntur in motorem primum. — Error, nisi intelligatur in motorem primum simpliciter,non creatum; et intelligendo de motu secundum substantiam, non secundum defformitatem.

210. Quod materia exterior obocdit substantiae spirituali. — Error, si intelligatur simpliciter,et secundum omnem modum transmutationis.

211. Quod intellectus noster per sua naturalia potest pertingere ad cognitionem primae causae. — Hoc male sonat, et est error, si intelligatur de cognitione inmediata.

212. Quod intelligentia sola voluntate movet coelum.

213. Quod natura, quae est principium motus in corporibus coelestibus, est intelligentia movens. — Error, si intelligatur de natura intrinseca, quae est actus vel forma.

214. Quod anima nunquam moveretur, nisi corpus moveretur, sicut grave vel leve nunquam moveretur, nisi aer moveretur.

215. Quod de Deo non potest cognosci, nisi quia ipse est, sive ipsum esse.

216. Quod Deum esse ens per se positive, non est intelligibile; sed privative et ens per se.

217. Quod creatio non debet dici mutatio ad esse. — Error, si intelligatur de omni modo mutationis.

218. Quod intelligentia, vel angelus, vel anima separata nusquam est.

219. Quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam. — Error, si intelligatur ita, quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur, quod substantia sit ratio essendi in loco, verum est, quod nusquam sunt secundum substantiam.

Explicit rotulus errorum continens ducentos et decem et novem articulos Parisius dampnatos a Stephano eiusdem loci fide digno ministro et episcopo anno Domini MCC septuagesimo sexto, die dominica, qua cantatur *Lethare Jherusalem* in curia Parisiensi.

209. Că toate mişcările voluntare se reduc la motorul prim. — Eroare, dacă nu se înţelege acest lucru privitor la motorul prim în sine, şi nu la cel creat, şi dacă el este înţeles cu privire la mişcarea după substanţă, şi nu ca o lipsire de formă.

210. Că materia se supune în afară substanţei spirituale. — Eroare, dacă acest lucru se înţelege în sine şi potrivit fiecărei modalităţi de schimbare.

211. Că intelectul nostru, prin <puterile> sale naturale, poate ajunge la cunoaşterea cauzei prime. — Asta sună rău, şi este o eroare, dacă se înţelege ca o cunoaştere nemediată.

212. Că inteligenţa mişcă cerul numai prin voinţă.

213. Că natura, care este principiul mişcării în corpurile cereşti, este inteligenţă motoare. — Eroare, dacă aceasta se înţelege cu privire la natura intrinsecă, care este act sau formă.

214. Că sufletul nu fusese mişcat niciodată decât dacă şi corpul fusese mişcat, tot aşa cum greul sau uşorul nu s-au mişcat niciodată decât dacă aerul a fost mişcat.

215. Că despre Dumnezeu nu se poate cunoaşte decât că el însuşi este, sau faptul că el este.

216. Că nu se poate înţelege în sens pozitiv că Dumnezeu este o fiinţă prin sine, ci doar în sens privativ <că este> o fiinţă prin sine.

217. Că o creaţie nu trebuie numită trecere la fiinţă. — Eroare, dacă se înţelege cu privire la orice mod al schimbării[42].

218. Că inteligenţa, sau îngerul, sau sufletul separat nu există deloc.

219. Că substanţele separate nu există deloc după substanţă. — Eroare, dacă se înţelege astfel că substanţa nu se află într-un loc. Dacă însă se înţelege că substanţa este raţiunea de a fi într-un loc, atunci este adevărat că nu există deloc după substanţă.

Se încheie rotulul erorilor care conţine 219 articole condamnate la Paris de către Stephanus, ca demn slujitor întru credinţă şi episcop al aceluiaşi loc, în anul Domnului 1276, în ziua de duminică, în care s-a cântat *Lethare Jherusalem* în curia Parisului.

NOTE

NOTE LA ARISTOTEL

[1] Este foarte posibil ca pasajul să fie unul scris în tinerețe, sau în orice caz înaintea pasajului din *Metafizica* de mai jos, deoarece aici Aristotel prezintă ca antinomic ideea eternității lumii, pe care o va susține în fragmentele următoare selectate.

[2] În pasajul anterior al capitolului 8 din Cartea a IX-a, Aristotel tratase despre anterioritatea actului față de potență: în sens logic, în sens substanțial și după timp (pentru o analiză a acestei anteriorități triple, vezi *Postfața*).

[3] Pasajul provine dintr-o critică a eleatismului: Aristotel își propune o dată cu depășirea eleatismului o explicitare a devenirii ca diferență între anterior și posterior și a mișcării ca act al lucrului mișcat împreună cu mișcătorul său, în care semnificația devenirii este explicitată prin teza celebră (cf. *Metafizica*, IX, 8) a anteriorității actului față de potență.

[4] Principiul *ex nihilo nihil fit* este comun eleaților și lui Aristotel. Dar o dată cu *Sofistul* lui Platon, problema existenței nimicului devenise curentă ca nimic relativ (ca privație), punct în care atât Platon cât și Aristotel depășesc ulterior eleatismul.

[5] Definiția triplă a cerului trimite în mod evident la tripla definiție a substanței din *Despre suflet* (412a 5 sqq.), ca formă, ca materie și ca și compus. Această sugestie arată faptul că aspectul inteligibil al cerului are o funcție *dublă:* pe de o parte, Aristotel aduce în act cerul, pe de altă parte el aduce în act întreaga lume, cu sublunaritatea proprie cu tot. Această funcție dublă explică de ce spune Aristotel, în ultimele două pasaje citate din *Despre generarea animalelor* și din *Meteorologice*, că există o *analogie* între lumea sublunară și evenimentele cerești, care este altceva decât determinismul astral.

[6] Sensul expresiei lui Aristotel redă unitatea celor doi termeni („anterior" și „posterior") prin articolul τὸ așezat înaintea lor. Interpretarea lui Martin Heidegger merge în aceeași direcție demonstrând faptul că „acel anterior – și – posterior" se referă la tensiunea din interiorul clipei ca pură diferență între ceea ce a fost și ceea ce urmează să fie. Mișcarea, pentru Aristotel, are ca măsură timpul (*Fizica*, Cartea a IV-a), iar eternitatea unuia se întemeiază pe eternitatea celuilalt. Interpretarea lui Martin Heidegger din *Grundprobleme der Phänomenologie* sugerează traducerea expresiei ca o unitate cu referință unică (cf., în traducere engleză, Martin Heidegger, *The Basic Problems of Phenomenology*, trad. Albert Hofstadter, Indiana Univ. Press, 1988, pp. 245–248). O

soluție similară adoptă și traducătorii englezi R. P. Hardie și R. K. Gaye: *the before-and-after* (cf. Aristotle, *Physics*, in *Great Books ofthe Western word*, vol. 7, *The works of Aristotle*, vol. I, reproducere după ediția W. D. Ross, 1936 — Encyclopaedia Britanica Inc.).

[7] Aceste naturi sunt, pe de o parte, corpul, iar pe de altă parte, elementele „mai apropiate dedivin", adică elementeleccerului.

[8] Tema dificilă a fragmentului ține de înțelegerea acestui raport de analogie: el nu înseamnă o influență a corpurilor cerești asupra germinației, ci faptul că germinația deține un aspect inteligibil (propriul εἶδος) care este analogic cu acelaşi εἶδος al corpurilor cerești.

[9] Fragmentul este citat de Sf. Toma din Aquino în tratatul *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*, paragraful 47 (cf. Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului*. ., ed. Decalog, Satu Mare, p. 40)

[10] Cele două sublinieri din text ne aparțin. Pasajul aristotelic pune în lumină diferența pe care filosoful o vedea între natura cerului și a pământului: lumea sublunară *are* entelehie, în sensul în care, pentru ea, anterioritatea actului față de potență este întemeiatăde prezența cerului, pe cînd cerul *este* în sine entelehie.

NOTE LA PLOTIN

[1] Fragmentul nu figurează în ediția lui Hermann Diels (cf. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1912). Este cu putință ca el să fi fost considerat apocrif. După părerea lui Emile Bréhier, fragmentul este inspirat după Platon, *Republica*, 498b.

[2] Adăugăm <a zeului>, asemeni variantei lui Emile Bréhier, întrucât cu acelaşi sens, în exprimarea sa extrem de obscură din punct de vedere gramatical, Plotin folosise ideea de voințăde actualizare a formei cerului într-o materie.

[3] Stilul eliptic, numeroasele obscurități gramaticale ale lui Plotin îl obligă pe traducător să devină preponderent interpret al lui Plotin. Ideea de bază a fragmentului este aceea că, dintre toate elementele, numai focul poate juca rolul materiei celeste, deoarece el este singurul dintre elemente care are o tendință naturală ascendentă și, în plus, mișcarea circulară a inteligenței celeste îl ajută să se mențină în sfera supra-lunară. Dar natura focului celest, așa cum apare pe tot parcursul tratatului (cf. mai ales paragraful 4, netradus aici) este diferită de natura celui terestru, în sensul că el nu consumă nimic pentru a fi viu, asemeni câtorva importante „focuri" celeste ale literaturii simbolice (cf. de pildă, pe lîngă textele hermetice despre foc, pasajul fundamental din Dionisie (Pseudo) Areopagitul, *Despre numele divine*, II, 8, ed. Institutul European, Iași, 1993, p. 62).

[4] Am tradus termenul νέυσις, εως prin „plutire, navigație" (formă de acuzativ singular), pe când Emile Bréhier schimbă forma frazei, spunând *„le mouvement circulaire de l'âme prévient sa chute"* (cf. Plotin, *Ennéades*, II, éd. Belles Lettres, Paris, 1924, p. 9), fără a-i schimba sensul, dar cu prețul schimbării complementului direct într-unul indirect.

[5] Analogia dintre centrul corporal și centrul-origine a realității poate fi asemănat cu un pasaj din Theon din Smyrna (secolul II d.Hr.), care considera că centrul creaturii însuflețite este inima, în vreme ce centrul volumului corporal este ombilicul. Problema

centrului, mult mai largă decât intuiția lui Theon și a lui Plotin, este intim legată de problema originii: a fi original înseamnă a te situa la egală depărtare de tot ceea ce întemeiază originea (pasajul din Theon este citat în Arthur Koestler, *Lunaticii*, ed. Humanitas, București, 1995, pp. 64–65, traducere de Gheorghe Stratan).

[6] Despre mișcarea circulară a naturii intelectuale Platon vorbise, între altele, în dialogul *Timaios*, 34a. Tema, de notorietate în cadrul neoplatonismului, va fi reluată de Dionisie (Pseudo) Areopagitul, în *Despre numele divine*, IV, 9.

[7] În pasajul anterior (cf. *Enneade*, III, 7, 3), Plotin vorbise despre viața care este hărăzită întregului lumii.

[8] Plotin sugerează faptul că mișcarea circulară este manifestarea ființei ca individualitate: Ființa universală „produce" individualul prin mișcarea circulară, în sensul în care mișcarea circulară nu trebuie neapărat înțeleasă în sensul spațial, așa cum Plotin spusese în *Enneade*, II, 2, 2, în pasajul tradus mai sus.

[9] Motivul statuii centrale, care reia un model al amplasamentului statuii zeului în templu, apăruse deja, cu o semnificație similară, în *Enneade*, I, 6, 8.

[10] Termenul ἐπιστροφή redă mișcarea ascendentă a realităților care provin din Unu, în vreme ce mișcarea contrară, anume aceea a procesiunii, va purta numele de πρόοδος.

[11] Această ființă „eternă și mai măruntă" poate fi identificată cu cerul, principiu al mișcării circulare, în sens spațial și în sens noetic.

[12] Principiul enunțat asigură coeziunea ierarhiei, care produce realități inferioare, legate de realitatea proximă superioară prin iubire.

NOTE LA SF. AUGUSTIN

[1] Argumentul fusese deja expus în capitolul 10 al Cărții a XI-a a *Confesiunilor*. În toată Cartea a XI-a, Sf. Augustin dezvoltă o teorie a sufletului care există intratemporal (el este născut în timp, așa cum o va spune și mai jos), dar simultan el este singurul măsurător al timpului, în sensul în care sufletul poate realiza o „extensie" proprie asupra viitorului și trecutului: *distensio animi* (*Confess.*, XI, 26). Aceasta apare ca o doctrină a timpului care privilegiază ideea timpului ca o realitate *intra animam*, în vreme ce, la Averroes, timpul este și în suflet dar și în afara sufletului, iar unicitatea timpului *extra animam* este asigurată de mișcările perfecte ale cerului.

[2] Pasajul prezintă o ambiguitate fundamentală: cum este cu putință ca nimic să nu fie coetern cu Dumnezeu, dar în același timp să existe unele realități create, dar „deasupra timpului"? Dacă Sf. Augustin nu are aici un ton ipotetic, ci unul categoric, atunci el realizează o contradicție cu propria doctrină, rezultată din incompleta eliberare de doctrina plotiniană a cerului inteligibil.

[3] Cf. Platon, *Timaios*, 41b (sau: *cap.* 11). Sf. Augustin avusese acces la traducerea lui Cicero din dialogul *Timaios*, incompletă.

[4] Sursa de inspirație pare a fi Porfir, *De regressu animae*, unde Porfir folosește expresia „urmă a ideilor" (ἴχνη των εἴδων), însă pasajul augustinian reprezintă doar o formulare asemănătoare cu textul lui Porfir, citat probabil din memorie (cf. Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, vol. I, *Buch 1 bis 10*, Dunndruck-Ausgabe DTV Klassik, eingeleitet und kommentiert von Karl Adresen, p. 620). Argumentul a intrat în acest fel

în tradiția problemei eternității lumii și va fi invocat, așa cum se va vedea în cele ce urmează, de Henri din Gand, de Albert cel Mare, de Boetius din Dacia și de Sf. Toma din Aquino, pentru ca la un moment dat Albert cel Mare să atribuie acest argument lui Augustin însuși (cf. *Note la Albert cel Mare*, nota 1).

[5] Contraargumentul pe care trebuie să-l reținem din acest pasaj privește relația dintre suflet și rău: dacă sufletul este coetern lui Dumnezeu, nimic nu explică survenirea răului în experiența sa mundană, și cu atât mai mult înlăturarea acestuia, ca pe niște evenimente *noi* într-un sens absolut.

[6] Sf. Augustin se întreabă, altfel spus, dacă propozițiile „lumea a fost creată de Dumnezeu" și „lumea este eternă" sunt sau nu coerente din punct de vedere logic. În tratatul său, Sf. Toma va repune problema în aceiași termeni, dar pentru Sf. Augustin analiza celor două propoziții conduce la o teorie a predestinației (cf. nota următoare), în vreme ce la Sf. Toma va exista o analiză critică a pozițiilor, rezultând din ele că cele două propoziții nu sunt contradictorii.

[7] Dacă lumea a fost creată dintr-o necesitate divină, rămâne de cercetat care este raportul dintre Dumnezeu și această necesitate: dacă necesitatea nu poate fi schimbată nici de Dumnezeu, atunci sufletele se supun predestinării. Ori, bunătatea divină nu poate predestina răul. În acest caz, prezența răului în lume rămâne inexplicabilă. Prin urmare, Dumnezeu nu creează lumea din necesitate, ci din voință liberă. Din acest motiv, va trebui explicată (vezi, de pildă, tratatul Sf. Toma și al lui Boetius din Dacia) noutatea voinței lui Dumnezeu, care ar trebui totuși să fie neschimbător. Soluția augustiniană, păstrată în secolul al XIII-lea, va fi aceea de a susține eternitatea voinței lui Dumnezeu de a crea lumea. Totuși, așa cum se va vedea în tratatele care urmează, aceasta nu este o rezolvare a problemei eternității lumii, ci o *deplasare* a problemei către întrebarea: Oare eternitatea voinței lui Dumnezeu este compatibilă cu prezența limitelor temporale date lumii?

[8] Pasajul generează o nouă problemă care intră în câmpul polemicii: dacă sufletul este născut, atunci cum poate fi el nemuritor, dacă, cel puțin în paradigma peripatetică, nașterea și pieirea sunt concepte corelative?

NOTE LA IOAN FILOPON

[1] Filopon propune un model intermediar între doctrina creștină și aceea neoplatonică: cerul este o realitate lipsită de devenire, dar cu existență finită, în vreme ce lumea sublunară cunoaște nașterea și pieirea.

[2] Cf. Platon, *Timaios*, 38b–c (trad. Cătălin Partenie).

[3] Sensul termenului *oraculis* este, în contextul creștinismului lui Filopon, cel de *vestire divină*, iar nu de *oracol divin*.

[4] Ioan Filopon se face ecoul dificultății creștinismului de a-l asimila pe Platon. Pentru creștinism, polarizarea lumii în cer incoruptibil și pământ coruptibil, realizată în schema primei părți a dialogului *Timaios*, este inacceptabilă. Filopon observă cu subtilitate că cele două „zone" nu au regim comun nici în *Geneză*, dar acest fapt nu implică, crede Filopon, eternitatea uneia dintre ele. Despre Ioan Filopon, cf. É. Gilson,

Filosofia în Evul Mediu, București, ed. Humanitas, 1995, pp. 82–83, iar despre circulația tratatului în Evul Mediu latin, cf. *Nota introductivă*.

NOTE LA ALKINDI

[1] Ediția tratatului a fost realizată de Albino Nagy, în Bauemker, *Beiträge* II, 5, Münster, 1897, p. 60 sqq. (după M. Gierens, *op. cit.*, p. 40).

[2] Semnificația termenilor *antiquus* și *novicius* (traduse aici prin *vechi/nou*) sunt acelea de *necreat în timp/creat în timp*.

[3] Această „scrisoare" este citată amplu de Albino Nagy în Bauemker, *op. cit.*, p. XXIX sqq. (după M. Gierens, *op. cit.*, p. 39).

[4] Problema clipei este aceea care ridică cele mai mari dificultăți: dacă este concepută ca diferență între anterior și posterior și lipsită de dimensiuni, așa cum făcuse Aristotel în *Fizica*, IV, atunci nu se poate concepe un prim moment al mișcării și un ultim moment al mișcării într-un sens absolut. Soluția pe care o propune, de fapt, Alkindi este aceea că mișcarea circulară a cerului, *analogon* al circularității clipei, realizează începutul și sfârșitul fiecărei clipe, astfel încât istoria lumii este și ea, pentru cer, o asemenea „clipă".

[5] Asocierea principiului plenitudinii cu finitudinea timpului nu poate avea la bază decât un model ontologic de tipul celui platonic, din dialogul *Timaios*: timpul lumii are sens cât timp actualizează toate modelele disponibile ale demiurgului. Dar această actualizare poate fi desfășurată în timp, iar în acest caz am putea interpreta textul lui Alkindi ca pe o teleologie, și pe de altă parte această actualizare ar putea avea loc în clipă, ca și cum lumea s-ar distruge și recrea în fiecare clipă.

NOTE LA AVICENNA

[1] Acest fragment a fost preluat de M. Gierens (cf. bibliografia, p. 41), din ediția *Avicennae perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta...*, Venetiis, 1508. *Sufficientia* reprezintă lucrarea care studiază cauzele suficiente ale lucrurilor naturale, care este totuna cu fizica.

[2] Privația nu adaugă o dată cu sine o nouă ființă fiindcă ea nu este ființă, ci numai o lipsă, așa cum Aristotel spusese deja în *Fizica*, 192a 3–6 (cf. fragmentul tradus în acest volum).

[3] Expresia este una dintre soluțiile pe care peripatetismul le dăduse principiului individuării: materia comportă un grad de universalitate (la Aristotel există „*forma și materia ca universale*" — cf. *Metafizica*, 1035b 17), iar la Averroes și Avicenna ea devine materie *desemnată*, în sensul în care ea, când se prezintă ca lucru, există deja în categoriile cantității și a tridimensionalității locale dinainte de a primi orice aspect inteligibil. Acest principiu al individuării speciilor va fi preluat de Sf. Toma din Aquino (cf., de ex:, *Despre ființă și esență*, cap. I–III).

[4] Din acest tip de platonism se împărtășise și Alkindi atunci când a distins între forme eterne care generează și forme eterne care nu generează, ci există în sine. Aceeași idee va fi reluată de Gilbertus Porretanus în tratatul *Despre cele șase principii*, în care

este de părere că, dintre categoriile aristotelice, unele dintre ele nu generează nimic în lumea sublunară, pe când altele (*species nativae*) generează realitățile sensibile.

[5] Avicenna se face aici ecoul opiniilor lui Aristotel din *Despre cer*, 270a 11–22, astfel încât mișcarea eternă și perfectă a cerului aduce cu sine eternitatea lumii.

[6] Avicenna propune astfel o inversiune față de modelul lui Plotin, pentru care inteligența urma Unului și apoi venea abia sufletul, ceea ce înseamnă că cerul, înainte de a fi inteligibil, este inteligent, adică viu și purtător de inteligență. Acest fapt ne trimite de la cosmologie la angelologie, astfel încât cerul care ține în ființă lumea este mai degrabă acela al îngerilor decât al revoluțiilor planetare. Pentru angelologia lui Avicenna, vezi Henri Corbin, *Paradoxul monoteismului*, ed. Biblioteca Apostrol, Cluj, 1997, pp. 148–158.

NOTE LA AVENCEBROL

[1] Avencebrol sau Ibn Gebirol (1021–1058), filosof evreu, a dat o sinteză de inspirație neoplatonică și aristotelică, intitulată *Izvorul vieții*, în secolul al XI-lea, scrisă în limba arabă. Ea a fost tradusă în limba latină și a fost des citată în mediile catolice de inspirație peripatetică.

[2] De fapt, concluzia fragmentului poate foarte ușor să inducă în eroare: anterioritatea substanțială a formei în raport cu materia poate aminti teoria anteriorității actului față de potență de la Aristotel, dar generarea nu este, totuși, creație. Lumea este creată de voința divină, dar modelul generării, anunță deja Avencebrol, nu presupune în sine un model al creației.

NOTE LA AVERROES

[1] Algazel, apărător al doctrinei islamice în fața filosofiei grecești, a scris în jurul anului 1095 o lucrare intitulată *Respingerea filosofilor*, căreia îi răspunde Averroes spre sfârșitul secolului al XII-lea, cu o *Respingere* a respingerilor lui Algazel, în care pledează pentru susținerea aristotelică a eternității lumii. Deși netraduse în secolul al XIII-lea în limba latină, lucrările vor influența indirect polemicile universitare, întrucât argumentele le vom regăsi la autorii latini, în mare parte a lor. Comentariile lui Averroes la textele aristotelice vor fi însă traduse în limba latină (cf. lista de traduceri latine din arabă a lui E. Grant, *A Source Book in Mediaeval Science*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974, pp. 35–41).

[2] Conceptul de *respingere* (lat. *destructio*, arabă *tahafut*, tradusă în engleză ca *incoherence*, în Averroes, *The incoherence of the incoherence*, translated from the Arabic with introduction and notes by Simon van den Bergh, Oxford, 1954), reprezintă o metodă filosofică lansată de Algazel în spațiul filosofiei arabe care va fi ulterior preluată de Duns Scotus, între latini; ea este explicată de Olivier Boulnois astfel: în cazul unui silogism (de ex., fie majora: *Dumnezeu nu poate fi definit*, și minora *Tot ceea ce are un gen poate fi definit*), putem proceda în manieră constructivă rostind concluzia *Dumnezeu nu este un gen*, sau dimpotrivă, într-o manieră a lui *destructio*, arătând că un

lucru se poate defini, pentru știința noastră, prin gen și prin diferență specifică, dar dacă pentru o știință divină definirea mai are și alte procedee, lucru pe care noi nu îl putem cunoaște, atunci nici minora nici majora nu mai pot fi rostite (cf. Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, introduction, traduction et commentaire par Olivier Boulnois, Presse Univ. de France, Paris, 1988, p. 15). De altfel, acest procedeu va fi usor de recunoscut în primul fragment tradus din *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*.

[3] Problema pusă de Algazel aici este raportul de auto-afectare a creatorului în momentul creației. Dacă Dumnezeu creează, este necesară existența unui determinant nou care să apară „în el" pentru a-l preschimba din Creator în necreator. Ori, Dumnezeu nu poate fi schimbător, ceea ce înseamnă că limitele creației sunt limite proprii exclusiv ei. Averroes va răspunde acestei poziții arătând faptul că o acțiune implică atât agentul cât și patientul, însă modalitatea în care ea are loc în cazul lui Dumnezeu poate fi doar aproximată de om, fie sub forma liberei voințe, fie sub forma necesității. Problema va fi ulterior reluată de Henri din Gand.

[4] Așa cum am spus mai sus, Averroes aplică aici procedeul *respingerii*, arătând faptul că premisele de la care am plecat sunt probabile în raport cu Dumnezeu, iar acțiunea lui nu poate intra neapărat în binomul „necesitate-voință" fără a include și o terță posibilitate, necunoscută nouă. Evident, acesta nu este un argument încă în favoarea eternității lumii, ci doar o subminare a poziției anterioare a lui Algazel.

[5] *Antiquitas* se referă aici la eternitate, ca și în textul lui Alkindi.

[6] Algazel sugerează, după Ioan Filopon (cf. Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele, la polemica contro l'eternita del mondo*, Florența, 1984, p. 142), faptul că dacă lumea ar fi infinită în timp, atunci mișcările planetelor ar fi și ele infinite, deși raporturile lor rămân constante; dar, cum două numere infinite nu se pot raporta unul la celălalt, lumea nu poate fi infinită. Averroes va răspunde (cf. *infra*) prin negarea infinitului actual și stabilirea, după Aristotel, a unui infinit potențial.

[7] Urmează un nou contraargument la o altă problemă propusă de Filopon și reluată de Algazel, anume faptul că la un număr infinit nu se pot adăuga noi unități.

[8] Deși obscură, fraza este explicată ceva mai jos: petrecerea oricărui eveniment este precedată de cauza sa, dar în același timp este însoțită nemediat de cauza primă, care are un aspect necesar.

[9] Acest pasaj poate fi pus în legătură cu unul din *Fizica* lui Aristotel (194b 13–15: „căci omul și soarele nasc un alt om"), astfel încât legătura dintre lumea sublunară și cer este o ipostază a faptului că orice realitate sublunară este generată de principiul prim și principiul natural al lucrului, simultan.

[10] Așa-numiții filosofi *Loquentes* — Vorbitori, în traducere directă — erau adepții dialogului filosofic, susținând forța persuasivă a cuvântului *(kalam)*, fiind numiți astfel filosofii grupării *Mutakallimun*, care practicau un „raționalism heterodox" și încercau o îmbinare a filosofiei grecești cu învățătura islamică. Gruparea a fost înființată în al doilea sfert al veacului al IX-lea (cf. Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, 1995, p. 320).

[11] În realitate, ideea că ar exista un singur intelect pentru toți oamenii pornește de la primii comentatori aristotelici și apare în mediul neoplatonic. Ea va constitui una dintre cele mai importante polemici ale Evului Mediu latin, care va angaja răspunsuri diferite

privind ce anume este persoana, cine este subiectul cunoașterii, ce este o imagine, ce este un „înțeles" (*intellectum*, corespondent plotinianului νοητόν) și, bineînțeles, dacă Judecata de Apoi are la dispoziție sufletele pe care să le judece sau, dimpotrivă, sufletele umane se topesc într-o inteligență unică și iresponsabilă pentru faptele oamenilor particulari. Textul de bază al polemicii îl constituie capitolul 5 din Cartea a III-a din *Despre suflet* a lui Aristotel, împreună cu comentariile lui Averroes la acest fragment. Polemica va cunoaște un apogeu simultan cu controversa medievală a eternității lumii din anii 1270–1277. Tratate despre unitatea intelectului vor scrie Sf. Toma din Aquino (cf., de ex., Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, ed. Decalog, Satu Mare, 1997), Siger din Brabant, Aegidius din Roma, Raymundus Lullus etc. Ideea unității intelectului va fi condamnată în anul 1270 și în anul 1277 de episcopul Étienne Tempier al Parisului. Meritul acestui fragment reprodus din Averroes este că pune în legătură teza eternității lumii cu aceea a unității intelectului. Într-adevăr, dacă lumea este eternă, atunci din ea poate fi etern ceea ce nu este supus generării și coruperii, anume speciile inteligibile. Dacă speciile inteligibile sunt eterne, admițând cu privire la ele — în cazul asumării unui anumit platonism propriu filosofiei arabe — că au o existență separată și un „loc anume", se va putea spune de aici că acela care cuprinde speciile inteligibile este un „loc al ideilor" care condiționează înțelegerea lor, prin urmare există un subiect generic al oricărei cunoașteri și, astfel, este posibil un intelect unic pentru toți oamenii.

[12] Unul dintre argumentele de bază ale apărătorilor tezei unității intelectului, expus aici de Averroes, este acela că intelectul este o parte a sufletului care nu este înzestrată cu un organ material, astfel încât el nu poate avea un principiu de diviziune după materie, adică individuală, ci este o realitate unică pentru întreaga specie umană. Așa poate fi înțeleasă afirmația lui Averroes de mai sus cu privire la faptul că, dacă ar exista intelecte plurale, s-ar ivi un suflet al sufletului, adică o diviziune a universalului ca universal lipsit de materie, care se divide totuși în individuali! Soluția abia schițată de Aristotel, formulată de Sf. Toma, are la bază o analiză a imaginii din procesul cunoașterii, adică tocmai ceea ce are o sursă materială (sensibilă) și, prin urmare, poate ajunge să dividă în sens individual. Înțelegând acest mod de a apăra pluralitatea intelectelor desfășurat de Sf. Toma, Siger din Brabant (cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, Quaestio 9, ed. Bernardo Bazán, Louvain, 1972, pp. 25–29) va ataca sistemul teoretic reconstruind problematica imaginii ca produs exclusiv senzorial și independent de activitatea intelectului posibil. Adoptând propria soluție, nici Sf. Toma nu va putea respinge ideea unității intelectului decât relativ la *homo viator*, fără a găsi un argument care să susțină ideea pluralității intelectului după moarte, adică după ce omul încetează să mai producă sintezele intelectului care întâlnește sensibilitatea în imagini.

NOTE LA ALBERT CEL MARE

[1] Așa cum rezultă din fragmentul tradus în acest volum din Sf. Augustin, *Despre cetatea lui Dumnezeu*, X, 31, Albert cel Mare face aici o confuzie, atribuind Sfântului Augustin ceea ce acesta, de fapt, cita pentru a-și putea susține polemica.

[2] Generalizarea lui Albert cel Mare este pripită în comparație cu demersurile lui Boetius din Dacia și Sf. Toma din Aquino, care vor arăta că *a fi creat după substanță* și *a fi etern după timp* sunt atribute necontradictorii ale lumii create.

NOTE LA SF. TOMA DIN AQUINO

[1] Probabil că subtitlul tratatului a fost dat de exegeții interesați în a demonstra opoziția dintre Sf. Toma și averroiști. Deși tratatul vine în contra averroismului latin,el este deopotrivă îndreptat contra franciscanilor Sf. Bonaventura și Henri din Gand (cf.nota următoare).

[2] Cititorul trebuie avertizat de la început asupra tacticii pe care Sf. Toma o aplică în această polemică. Spre deosebire de majoritatea tratatelorsale, în care autorii citațisunt mai ales de proveniență peripatetico-arabă, de această dată ei sunt predecesorii spirituali (Sf. Anselm, Sf. Ambrozie, Sf. Augustin) ai oponentului „oficial" al Sfântului Toma, anume Henri din Gand. Înțelegând faptul că, pe de o parte, Henri din Gand era franciscan și a făcut parte din comisia lui Tempier, iar pe de altă parte faptul că o serie din cele 219 teze condamnate erau tomiste, alăturând acest lucru cu apropierea destul de mare între concluziile tratatului lui Boetius din Dacia și cel al Sfântului Toma, am îndrăzni să credem că principalul oponent al Sf. Toma în acest tratat nu este Siger din Brabant (așa cum el a fost în tratatul *Despre unitatea intelectului*...), ci Henri din Gand și școala franciscană. Această concluzie ne arată limpede metoda de atac a Sfântului Toma: el își izolează adversarul de tradiția pe care acela și-o revendică. Ori, în tratatul *Despre unitatea intelectului*, prezența unei metode similare fusese deja observată în 1994 de Alain de Libera: Sf. Toma îl izolează pe Averroes de Aristotel, uneori în mod tendențios, alteori justificat, pentru a putea ataca liniștit poziția lui Siger din Brabant, fără a atinge aristotelismul lui de fond. (cf. Alain de Libera, *Introduction*, în Thomas d'Aquin, *Contre Averroes*, ed. GF-Flammarion, Paris, 1994).

[3] Potența pasivă reprezintă eventuala materie preexistentă, pusă la dispoziția creatorului. Doctrina creștină nu admite acest tip de realitate, prin urmare nici eternitatea materieicarecuprinde, la un moment dat, creația.

[4] Până în acest punct, șirul argumentelor este următorul: prin reducere la absurd, să admitem că o creatură are limite necesare ale temporalității. Acest atribut al ei poate veni din faptul că Dumnezeu nu a putut să-i dea nelimitarea, ceea ce este o eroare. Același atribut mai poate veni din faptul că o creatură nu-și poate realiza non-limitarea (cazul materiei preexistente, desființată de Sf. Toma prin exemplul îngerilor creați fără o materie preexistentă), fie că o creatură nu-și poate îndura propria nelimitare. Dar, acest lucru este fals, și el rezultă din analiza nimicului anselmian (cf. *infra*).

[5] Argumentul se bazează pe doctrina universalului și a inteligențelor separate (îngerii) care,în opinia Sf. Toma, sunt realități lipsite de materialitate.

[6] Conform tratării problemei răului în *Summa theologiae*, Q. 49, el reprezintă o absență, și nu ceva real în sine.

[7] Cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion*, VIII, 156c sqq., traducere din limba latină, note și Postfață de Al. Baumgarten, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998, p. 29.

[8] Una dintre interpretările posibile la „*post ordinem...*" ar putea fi aceea că situarea naturală a oricărei interogaţii privind ordinea dintre nimic şi ceva creat se află în acest caz originată în şirul creaţiei, ceea ce îi imprimă *a priori* un orizont determinat al propriului răspuns.

[9] Cu alte cuvinte, nimicul şi fiinţa nu prezintă o succesiune *după timp*, ci numai *după natură* şi în sens logic: creatura îşi primeşte fiinţa de la creatorul ei, iar din acest motiv ea nu este *nimic* dacă nu este creată.

[10] Exemplul care urmează arată că sensul expresiei „*ex incontingenti*" se referă la contrariu, adică la faptul că o dată ce o realitate se produce, ea nu poate, graţie principiului non-contradicţiei, să subziste simultan cu contrariul ei.

[11] Cele două exemple trebuie înţelese în maniere diferite, deoarece dezvăluie o parte din subtextul poziţiei tomiste în polemică: cel dintâi arată faptul că nu se poate formula un *analogon* riguros al creaţiei, ci numai unul încare să persiste aspectul potenţei pasive (în acest caz — *aerul*). Al doilea exemplu este relevant pentru ataşamentul tomismului faţă de doctrina cerului, iluminat *întotdeauna* de soare.

[12] Cf. fragmentul tradus din Sf. Augustin în acest volum, din *Despre cetatea lui Dumnezeu*, X, 31. Între textul lui Augustin stabilit de ediţia B. Dombart (*Sancti Aurelii Augustini episcopi De civitate Dei*, Lipsiae, in aedibus B.G. Teubneri, 1863) şi în citatul Sf. Toma sunt următoarele diferenţe faţă de textul Sf. Augustin: în loc de „*sicut*", în citat apare „*scilicet*", iar în loc de „*mundusatque illodii creati*" apare în citat „*et mundus et diiin illocreati*".

[13] În textul Sf. Augustin citat de M. Gierens apare chiar „*initium voluerunt habere*", însă cuvântul „*voluerunt*" lipseşte din textul Sf. Toma, cu toate că sensul frazei poate fi dedus.

[14] Totuşi, textul de bază al Sf. Augustin conţine expresia „*Deum incorporeum*", care la Sf. Toma apare ca „*Deum corporum*", pe care am tradus-o totuşi ca atare, fiind vizibil faptul că Sf. Toma a folosit textul Sf. Augustin aşa cum l-a citat, chiar eronat, probabil de vreo copie manuscrisă.

[15] Cf. Ioan Damaschin, *Dogmatica*, ed. a III-a, traducere de pr. D. Fecioru, Bucureşti, ed. Scripta, 1993, p. 25. Este important de cunoscut faptul că opera lui Ioan Damaschin a intrat în mediul latin încă din secolul al XII-lea, tradusă aproximativ în anul 1151 de Burgondius din Pisa (cel care tradusese şi celebrul tratat al lui Nemesius Emesenus, *De naturahominis*, tratat care va fi atribuit până în secolul al XVI-lea lui Grigore de Nyssa — cf. *Patrologia graeca*, ed. Migne, vol. 40). *Dogmatica* lui Ioan Damaschin, scrisă la începutul secolului al VIII-lea, este a treia parte dintr-o lucrare mai largă şi a fost numită ulterior *De fide orthodoxa*, circulând sub acest nume în Evul Mediu latin.

[16] Cf. *Patrologiae cursus completus*, series latina, vol. 155.

[17] Cf. Boetius, *Despre mângâierile filosofiei*, V, în Boethius şi Salvianus, *Scrieri*, ed. Institutului Biblic şi de Misiune Ortodoxă, Bucureşti, 1992, p. 168. Rândul imediat următor pe care îl scrie Boetius, fără a mai fi citat de Sf. Toma, este: „*Dumnezeu trebuie considerat anterior creaţiunilor sale nu doar ca durată în timp, ci mai ales ca proprietate a naturii sale unitare*". În fond, teza disjuncţiei între creaţie şi început îşi are rădăcina în teza anteriorităţii actului faţă de potenţă după timp, noţiune şi substanţă (cf. Aristotel, *Metafizica*, IX, 8).

[18] Deşi nu este dificil de reperat faptul că Sf. Toma se referă aici la averroişti, totuşi tratatul este îndreptat simultan contra lor, cât şi contra augustinienilor care susţineau demonstrabilitatea limitelor temporale ale lumii.

[19] Problemele fuseseră dezbătute, în ceea ce priveşte infinitatea sufletelor, deja între Algazel şi Averroes, iar ele vor fi reluate de Sf. Bonaventura. Pentru trimiteri bibliografice şi pentru legătura dintre teza eternităţii intelectului şi a eternităţii lumii, cf. *Postfaţa*.

[20] Cu această frază, Sf. Toma schimbă oarecum datele problemei, în sensul în care eternitatea lumii nu se mai referă la eternitatea speciei umane, ci la creaţie în general. Celedouăpalierealeproblemei secuvin disociate cu adevărat, fiindcă pe unuldintreele eternitatea inteligenţei dă eternitate sufletelorşi duce la argumentul sufletelor infinite, în vreme ce, pe celălalt palier, eternitatea cerului conservă eternitatea lumii sublunare. Cu toate acestea, Étienne Gilson comentează (cf. *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1972, p. 196) această propoziţie ca pe un subterfugiu facil al Sf. Toma, în vreme ce Luca Bianchi (cf. *L'errore di Aristotele*..., Nuova Italia editrice, 1984, p. 155), comentând această frază, admiră curajul de teolog non-conformist al Sf. Toma de a gândi, în secolul al XIII-lea, posibilitatea unei lumi fără om, care nu mai este făcută în vederea omului, iar creatura supremă a lui Dumnezeu nu mai este în mod necesar omul. Opinia noastră este că fragmentul nu este în mod necesar un act de curaj anti-antropocentrist al Sf. Toma, nici o încercare de a scăpa de problemă în chip sofistic, ci doar semnalarea faptului că renunţarea la ideea că ar exista un unic intelect pentru toţi oamenii înseamnă a gândi problema eternităţii lumii pe două planuri distincte, anume pe cel al lumii omului şi pe cel al naturii create ca atare, astfel încât argumentul infinităţii sufletelor să nu intervină decât pe unul dintre cele două planuri. De altminteri, aşa cum citează Luca Bianchi însuşi (*op. cit.*, p. 156), Aegidius Romanus observase şi el în *Comentariul* său la *Cartea Sentinţelor* a lui Petru Lombardul că: *„dacă Dumnezeu ar fi făcut lumea din eternitate, el totuşi ar mai fi putut face omul în timp..., căci nu reprezintă un mare inconvenient ca omul să fi fost făcut după facerea lumii"*.

NOTE LA SIGER DIN BRABANT

[1] Începutul tratatului trebuie comparat cu începutul scrierii lui Boetius din Dacia: amândoi ţin să delimiteze un teren propriu argumentării, transferând problema eternităţii lumii pe un teren care interoghează nu atât adevărul în sine al problemei, cât propria capacitate a minţii raţionale de a cerceta posibilitatea ca lumea să fieeternă.

[2] Silogismul este:

Speciile există doar în singulare
Singularele sunt cauzate
Speciileuniversalesunt cauzate.

Aşa cum vom vedea mai jos, textul este construit cu abilitate de Siger pentru a masca, în fond, un realism al doctrinei sale despre universalii într-un conceptualism minor (speciile inteligibile există în lucruri, dar ele sunt în realitate cele care au fiinţă, apoi, ele există în intelect, dar, aşa cum spunea Siger în *alte lucrări* ale sale, intelectul

este unic pentru toți oamenii. Înseamnă că universaliile există în intelectul unic pentru toți oamenii, ceea ce nu e nici nominalism, nici conceptualism, ci realism).

[3] Exemplul cerului sensibil are, credem, în text o funcție dublă: el servește ca exemplu pentru a arăta că individulumanestealtceevadecâtcerul individual și nepieritor, dar el este menit să și amintească faptul că, în sine, ideea existenței unui cer individual sensibil etern este acceptabilă și *exemplară*.

[4] Semnificația termenului „filosofi" este nelămurită, probabil intenționat, pe tot parcursul tratatului. Este vorba, probabil, de spațiul teoretic difuz al ontologiei și cosmologiei greco-arabe, care considera că lumea este eternă făcând apel la faptul că mișcarea ceruluieste eternă.

[5] Dimpotrivă, în opinia lui Siger ar fi necesar ca între Dumnezeu și specia umană să existe o mediere, care este aceea a *conceptului*însuși.

[6] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1033b 5–7.

[7] „Însufletitul" esteun însuflețit îngenere,în sensul că el nu are ființăînsine, ci doar trece, prin generarea și coruperea individualului, dintr-un individual în altul.

[8] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1033a 30–33.

[9] Formularea trebuie să ridice semne de întrebare asupra *adevăratei* opinii a lui Siger din Brabant: dacă există ipoteza unui cer sensibil, cu speciile proprii, precum și a unei inteligențe, cu specii proprii (care este intelectul posibil unic pentru toți oamenii, un adevărat *locus specierum*), atunci părerea lui Siger este că universalul este etern ca prezent în fiece individual succesiv, dar această prezență este garantată de realitatea inteligenței unice și mediatoare.

[10] Traducerea noastră este ușor forțată, mizând pe faptul că „*ființa lui Platon, generată mai întâi*" față de aceea a lui Socrate este o eroare a unui copist și nu a lui Siger însuși. Oricum, variantele nu afectează sensul textului.

[11] Cf. Aristotel, *Fizica*, 222a sqq.

[12] Cf. Aristotel, *Fizica*, 222a 27–222b 6.

[13] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, 417b 23.

[14] Cf. Themistius, *In de anima* III, 5, ed. Verbeke, p. 130. Textul complet al lui Themistius este: *Scientia autem intus habet scibilia: conceptus enim scibilia sunt quae universalia, quae quidem ipsa colligit et thesaurizat: et in ipsa est cogitare, quando voluerit, sensui autem singularia supponuntur et quae in parte, haec autem extrinsecus et naturae sunt opera, non animae; propter quod intelligere quidem in nobis est quando voluerimus, sentire autem non in nobis, sed necesse extrinsecus existere sensibile.* — Știința are înăuntrul ei cele ce pot fi știute: conceptele care pot fi știute sunt aceste universalii pe care ea le adună și le adăpostește; și în ea are loc gândirea, atunci când ea ar dori-o. Singularele însă sunt supuse de simț, și în parte, iar ele sunt în mod extrinsec și sunt opere ale naturii, nu ale sufletului. Din acest motiv înțelegerea se află în noi atunci când dorim, în vreme ce simțirea nu se află în noi, ci este necesar ca sensibilul să existe în afara noastră.

[15] Precum se poate observa, lecțiunea lui Siger pentru cuvântul *scibilia* (cf. nota precedentă) este *similia*, ceea ce modifică sensul textului.

[16] Cf. Themistius, *In de anima* III, 5, ed. Verbeke, pp. 8–9. Textul complet al lui Themistius este: *Genus quidem enim conceptus est sine hypostasi summatim collectus ex*

temi singularium similitudine et aut omnino nihil est genus aut multo posterius singularibus, species autem natura quaedam vult esse et forma.

[17] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1038b 9.

[18] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1038a 7, dar şi 1038b 9.

[19] Cf. Averroes, *In De anima Commentarium*, III, 18 f, ad finem, în *Aristotelis de anima libri tres, cum Averrois Commentariis*, Venetiis, 1572, p. 160.

[20] Cf. Themistius, *In de anima* III, 5, ed. Verbeke, p. 130.

[21] Pasajul sugerează şi diferenţa dintre Averroes şi Siger în ceea ce priveşte doctrina imaginilor: pentru Averroes există două subiecte ale cunoaşterii (intelectul posibil şi imaginile), pe când la Siger subiectul cunoaşterii este doar intelectul posibil, iar cel activ împreună cu imaginile sunt cauze active ale cunoaşterii. Înseamnă că singurul cunoscător este intelectul posibil, pe când omul este un simplu instrument de furnizare a imaginilor sensibile necesare cunoaşterii. Ceea ce nu acceptă Siger nici aici, nici în Q. 9 din *Quaestiones in tertium De anima*, este faptul că imaginile au un statut sensibil, *dar şi inteligibil* (pentru trimitere, cf. nota următoare).

[22] Cf. Siger din Brabant, *Quaestiones in tertium Deanima*, Q. 14, p. 48, alin. 64 sqq., în volumul Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima — De anima intellectiva — De aeternitate mundi*, ed. Bernardo Bazán, Louvain-Paris, 1972.

[23] Siger reia aici demonstraţia aristotelică a anteriorităţii actului faţă de potenţă din *Metafizica*, IX, capitolul 8, din care am tradus şi noi o parte în acest volum.

[24] Problema oului şi a găinii reprezintă un sofism grosier (termenul „ou" este luat în două sensuri, ca produs al găinii şi ca găină în potenţă), care angajează o problemă reală. Actul unui individual este acelaşi cu actul celui care îl naşte în mod natural, deşi ei sunt alţii, altminteri nu ar fi din aceeaşi specie. Astăzi, spunem că informaţia în act a unei celule este identică cu actul celulei pe care cea dintâi o naşte, altminteri nu ar fi născută de cea dintâi, sau nu i-ar reproduce caracterele.

[25] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1049b 16–18.

[26] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1071b 25–29.

[27] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1072a 1–5.

[28] Cf. Averroes, *In Metaphysicam commentarium*, XII, n. 29.

[29] Pasajul trebuie pus în legătură cu cea de-a şasea propoziţie condamnată de Tempier. Tema pătrunsese deja în scolastică, în anul 1228, când un alt episcop al Parisului, Guillaume d'Auvergne, a scris tratatul *De universo* (citat fragmentar de Claude Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII-ème siècle*, ed. Seuil, 1964, p. 227) în care emite următoarea opinie despre tema „marelui an" şi a mitului eternei reîntoarceri: „*Există, în opinia unora dintre astronomi şi a unora dintre poeţi, ideea că în anul pe care ei îl numesc* anul care revine *va avea loc o refacere a întregului univers, şi vor fi toate la fel cum au fost la începutul creaţiei înseşi a universului, şi că toate veacurile curg potrivit cu acel an, aşa precum de au curs în cel dintâi, şi că în fiecare veac se vor petrece cele care s-au petrecut într-un altul. De exemplu, acelaşi Platon, acelaşi Aristotel, şi tot astfel toţi ceilalţi oameni, în aşa fel încât se vor întoarce toţi, şi vor renaşte fiecare la rândul său...*" (*De universo*, I, 2, 16). Pentru sursa stoică a ideii, cf. „*Note la «Cele 219 teze»*", nota 17.

[30] Astfel, am putea numi acest argument unul „al circularităţii". Lucrurile individuale se reactualizează în funcţie de poziţiile cerului sensibil. Acest determinism

astral în pragul căruia se află Siger reprezintă un pericol pentru doctrină, pericol pe care autorul nu şi-l asumă până la capăt în acest text.

[31] Argumentul circularităţii a generat încă unul, conform căruia este nevoie de o raportare la lucruri *întrucât sunt* pentru a înţelege că actuleste anteriorfaţă de potenţă, pe când o raportare la lucruri *întrucât devin*conduce la ideea că potenţa precede actul.

[32] Cel din urmă este şi cel mai puternic argument, fiindcăel le reia pe celelalte şi le prezintă sub aspectul analizei primului motor imobil, care este în act perpetuu. Anterioritatea lui faţă de potenţa oricărei realităţi este arhetipul oricărei anteriorităţi a actului faţă de orice potenţă.

[33] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1050b 3–6.

[34] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1049a 12–18.

[35] Cf. Averroes, *In De coelo commentarium*, I, n. 121.

[36] Este foarte posibil ca ultimul pasaj să fie notificarea unui copist şi să nu aparţină textului. Cu aceeaşi frază încep alte manuscrise ale textului, aşa cum ne arată ediţia critică a lui Bernardo Bazán. Am preferat s-o adăugăm textului datorită faptului că ea încearcă să susţinăo teză anti-sigeriană,criticistă, care este aceea a lui Boetius din Dacia şi Sf. Toma din Aquino: eternitatea este indemonstrabilă, şi în plus insinuează teoria dublului adevăr, absentă la Siger din Brabant.

NOTE LA BOETIUS DIN DACIA

[1] Magistrul Boetius din Dacia şi-a scris, se pare, tratatul după 1 aprilie 1272, după cum afirmă R. Macken (*op. cit.*, p. 216). De mare interes este dacă el a fost cumva scris după textul lui Henri din Gand, iar în opinia noastră, credem că acest lucru este adevărat, întrucât argumentul din paragraful 2, alineatul 5, pare să aducă în discuţie o problemă deja propusă mult mai pe larg de Henri din Gand.

[2] Cf. nota anterioară: este posibil ca acest argument să demonstreze faptul că textul lui Boetius a fost scris după cel al lui Henri din Gand.

[3] Argumentul pleacă de la Ioan Filopon,este reluat de Algazel şi de Sf. Bonaventura (cf. *Postfaţa*).

[4] Cf. Aristotel, *Metafizica*, II, 994a 18–20.

[5] Cf. Aristotel, *Fizica*, 231b 18–20 şi 233a 16–21.

[6] Cf. Aristotel, *Fizica*, 204a 8 sqq.

[7] Cf. Aristotel, *Meteorologicele*, 356b 4–9.

[8] Cf Aristotel, *Fizica*, 252b 2–4.

[9] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1042a 26–33.

[10] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1032a 13–20.

[11] Cf. Aristotel, *Fizica*, 201a 10–11.

[12] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1048 a 13 sqq. Iată şi traducerea lui Guillaume de Moerbeke, pe care o consultat-o atât Sf. Toma, cât şi Boetius din Dacia: *„potens secundum rationem omne necesse, quando desiderat cuius habet potentiam, et ut habet, hoc facere: habet autem praesente passivo, et ita se habente facere. Si autem non, facere non poterit. Nullonamque exteriorumprohibente, adiungere nihiladhuc oportet"*.

[13] Cf. Aristotel, *Fizica*, 256a 4 sqq.

[14] Ediția de la Berlin a lui Sajó Géza (cf. *Bibliografia* și *Nota introductivă* prezente) nu mai numerotează argumentele 14 și 15, care apar numerotate în ediția de la Budapesta. Am păstrat numerotația ediției de la Budapesta.

[15] Fraza pare a fi scrisă special pentru cenzura lui Tempier, fiindcă ea poate fi înțeleasă, în grabă, ca și cum argumentele de mai sus sunt *doar* ale ereticilor, pe când, de fapt, ereticii sunt *cei care folosesc* aceste argumente *contra credinței*. Folosite în sine, și nu contra credinței, ele sunt viabile, pentru abilul dialectician Boetius.

[16] Riguroasa formulare a idealului filosofiei, înrudită fără îndoială cu ultima propoziție a *Tractatus*-ului lui Ludwig Wittgenstein — propoziția 7 *„Despre ceea ce nu se poate vorbi trebuie să se tacă"* — va fi condamnată de Étienne Tempier în propoziția nr. 145 dintre cele 219 condamnate la 7 martie 1277. Sensul condamnării nu vizează limitarea filosofiei la spațiul argumentabilului, ci o limitare a argumentabilului la filosofie, în sensul în care, în acest din urmă caz, teologia ar putea deveni, implicit, o știință-parazit a filosofiei. Coerența internă extraordinară a tratatului lui Boetius ne trimite la ideea că teoria dublului adevăr este posibilă dacă admitem că termenii discuției nu sunt știința și credința, ci filosofia și teologia.

[17] Așa cum remarcă Étienne Gilson (cf. *Boèce de Dacie et la double vérité*, în Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Age, XXII, p. 86), cele două condiții se limitează una pe cealaltă, demersul filosofului fiind simultan unul cristic și critic

[18] Termenul *res* este ambiguu, fiindcă nu primim un criteriu al deosebirii faptelor de închipuirile intelectului. Dar este interesant faptul că termenul reapare, în mod evident cu același sens, în propoziția 145 din condamnările lui Étienne Tempier. Propoziția vizează acest text al lui Boetius din Dacia.

[19] Cf. Aristotel, *Metafizica*, 1004a 3–4.

[20] Cele trei cuvinte se referă la cele trei zone ale cosmologiei aristotelice: *natural* la lumea sublunară, *matematic* la lumea celestă (cum reamintește și Boetius, astronomia este una dintre cele patru părți ale matematicii), iar *divin* se referă la primul motor imobil.

[21] În *Fizica*, 194b 9–10, Aristotel fusese de părere că naturalistul se poate raporta la principiul prim numai în măsura în care el este actualizat într-un subiect. Pasajul este comentat în același sens de Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, paragr. 29

[22] Cf. Aristotel, *Fizica*, 184a sqq.

[23] Cf. Aristotel, *Fizica*, 193a 28–30

[24] Problema materiei celeste a constituit o temă de reflecție a antichității care concepea cerul ca o realitate învăluitoare a lumii și care îi dădea consistență acesteia din urmă. Pentru Aristotel materia celestă este *eterul*, pe când Plotin admite existența unui *foc celest*, care arde fără să se consume. Tema are un fundal ontologic, dincolo de implicațiile cosmologice: dacă cerul este analogic spațiului inteligibil, el fiind un loc al speciilor inteligibile care guvernează nașterea și coruperea de sub cercul lunii, atunci este necesară o materie inteligibilă (cf. Plotin, *Enneade*, II, 2) care să actualizeze aceste realități inteligibile prefăcându-le în cerul sensibil.

[25] Albert cel Mare pledase deja pentru aceeași teză a lui Boetius din Dacia de întemeiere a autonomiei științelor, spunând că *„Aristotel nu avea obiceiul să se exprime în* Fizica *decât din punct de vedere fizic și numai cu privire la cele care se pot dovedi cu*

argumente fizice. Dar începutul lumii prin creație nu este o problemă a fizicii și nu poate fi dovedită prin argumente fizice" (cf. *Beati Alberti Magni Opera omnia*, vol. III, p. 555, citat în Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele*..., ed. Nuova Italia, 1984, p. 62).

[26] Cf. Aristotel, *Fizica*, 250b 11.

[27] Cf. Aristotel, *Fizica*, 260a 11–19.

[28] Cf. Aristotel, *Fizica*, 194b 13–15.

[29] Așa cum precizează Roland Hissette (*op. cit.*, pag. 210), faptul că nu există o mișcare *nouă* nu implică faptul că nu există totuși o mișcare *prima*, pentru că *nou* are sens temporal în vreme ce *prim* se ia în sens substanțial, astfel încât teza eternității lumii și tezaexistenței unui prim motor nu sunt contradictorii la Aristotel.

[30] Deja în secolul al VI-lea Evul Mediu latin stabilise prin A. M. Severinus Boetius compoziția *quadrivium*-ului, ca parte a artelor liberale, după ramurile matematicii antice: astronomie, geometrie, aritmetică și muzică (cf. Henri Irenée Marrou, *Sf. Augustin și sfârșitul culturii antice*, ed. Humanitas, 1997, p. 170 sqq.). O dată cu polemica purtată în jurul problemei eternității lumii, această formulă a științelor matematice este zdruncinată, astfel încât momentul în care Henri din Gand nu mai discută problema eternității lumii în termenii mișcării circulare a cerului face posibilă trecerea astronomiei de la domeniul matematicii la fizică.

[31] Diferența dintre teolog și metafizician constă în faptul că teologul se raportează la Dumnezeu ca la o cauză voluntară a lumii, în vreme ce, așa cum Boetius o va spune cu o linie mai jos, metafizicianul consideră divinul ca o cauză suficientă și, deci, necesară a lumii (cf. Roland Hissette, *op. cit.*, p. 209).

[32] Cf. Aristotel, *Topica*, 104b 1–8.

[33] Cf. Aristotel, *Fizica*, 192a 32–34.

[34] Boetius din Dacia face aluzie la un model cosmologic inițiat de Platon (cf. *Theaithetos*, 153c-d) și reluat de Macrobius în *In Somnium Scipionis*, I, c. 14, n. 15. Probabil că Boetius a avut la îndemână textul lui Macrobius. Dar atât Platon cât și Macrobius fac, de fapt, aluzie la un pasaj din *Iliada* (VIII, 17) unde Homer vorbește de un lanț de aur care lega cerul de pământ și care era în puterea lui Zeus: „*Dacă de cer atârna-veți un lanț cu belciuge de aur / Și vă veți prinde de el împreună voi, zei și zeițe...*" (trad. G. Murnu). Pasajul din Platon interpretează în sens cosmologic versurile, văzând în lanțul de aur un semn al ordinii universale: „*Și, pe deasupra, ca supremă dovadă, adaug funia de aur, silindu-te să recunoști că prin ea Homer înțelege soarele și nimic altceva...*". Pentru o excelentă bibliografie a analizei celor două versuri din Homer, cf. Homer, *Iliada*, trad. din metru originalde G. Murnu, studiu introductiv, note și glosar de Liviu Franga, p. 195, nota 20. Pasajul din Macrobius poate fi citit în limba română în Arthur Koestler, *Lunaticii*, ed. Humanitas, 1995, p. 80, trad. Gheorghe Stratan.

[35] Cf. *Liber de Causis*, prop. 8 (în *La demeure de l'être. Autour d'un anonyme. Étude et traduction du Liber de Causis*, par P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J. L. Solère, Paris, Vrin, 1990).

[36] Cf. *Romani*, 11, 3.

[37] Cf. Platon, *Timaios*, 41 b. Pasajul redă cuvintele Demiurgului platonic adresate zeilor creați în lume: „*De aceea, deși sunteți născuți, voi nu sunteți nemuritori, nici pe de-a-ntregul indestructibili. Totuși, nici nu veți fi distruși, nici nu veți avea parte de*

moarte, dobândind o legătură mai mare și mai puternică decât acelea cu care ați fost legați atunci când v-ați născut, și anume voința mea" (trad. Cătălin Partenie).

[38] Cf. *Liber deCausis*, prop. 15.

[39] Cf. Averroes, *In Metaphysicam commentarium*, II, n. 4.

[40] Este propus în acest pasaj unul dintre cele mai dificile argumente aduse în disputa eternității lumii, pe care îl remarcasemdeja în fragmentele lui Averroes scrise contra lui Algazel: cum este cu putință ca infinitul să se transforme în finit, sau să realizeze finitul? Cum poate un Dumnezeu imutabil, bun și perfect să creeze o lume schimbătoare, rea și imperfectă? Ideea lui Boetius este de a admite, în fond, că lumea este finită în raport cu noi, dar nu în raport cu Dumnezeu, iar acest lucru este posibil numai prin faptul că Dumnezeu creează din voință liberă și nu din necesitate această lume. Pasajul contraargumentului <7> este pus de Luca Bianchi (cf. *L'errore di Aristotele...*, Nuova Italia editrice, 1984, p. 100) în legătură cu o concluzie similară a Sf. Toma din Aquino (*In Physicam comm.*, n. 988): „*<Dumnezeu> poate produce printr-o voință eternă un efect non-etern, tot așa cum printr-un intelect etern el poate înțelege un lucru care nu este etern. Căci lucrul înțeles este oarecum principiul acțiunii în cei care acționează prin voință, tot așa cum forma naturală este <principiul acțiunii> în cele care acționează prinnatură*".

[41] Cf. Aristotel, *Fizica*, 202a 4–5.

[42] Roland Hisette (*op. cit.*, p. 214) se întreabă care ar putea fi genul închipuirilor demonstrabile, cu alte cuvinte dacă există un gen de închipuiri privilegiate. Autorul este de părere că acestea sunt cele ale credinței. Putem interpreta în același sens pasajul lui Boetius: există un gen de imaginație care poate primi valoarea adevărului revelat, despre care vorbise deja Plotin în *Enneade*, IV, 1, 31, deosebind-o de imaginația sensibilă a cărei memorie se pierde după moarte.

[43] Cf. Aristotel, *Despre generare și corupere*, 338b 14–17.

[44] Boetius scrisese, probabil în aceeași perioadă cu *Despre eternitatea lumii*, în orice caz înaintea condamnărilor lui Tempier, un mic tratat *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*, în care reapare aceeași idee a filosofului care și-a dedicat viața „*in studio sapientiae*" (editat de Martin Grabmann, *Die opuscula de Summo bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*, în Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Age, VI, 1932, pp. 287–317).

[45] Teza filosofilor ca unici „*sapientes mundi*" este condamnată de Tempier la propoziția 154 din documentul său.

[46] Étienne Gilson (cf. *Boèce de Dacie et la double vérité*, în Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Age, XXII, pp. 81–99, 1955) este de părere că acest pasaj se referă direct la Étienne Tempier, „demnitatea" fiind cea a episcopatului. Aceasta înseamnă că polemica lui Boetius se îndreaptă contra franciscanilor, dar nu într-un câmp de argumente, ci mai degrabă sugerând oponenților săi că ei nu aparțin, ca specialiști, acelui câmp argumentativ.

[47] În același articol (p. 98, cf. nota anterioară), É. Gilson este de părere că această rațiune sofistică este chiar teologia, singura cu care filosofia poate fi în conflict. Mai mult, deși Étienne Gilson nu mai adaugă aceasta, între credință și știință nu există un raport de dublu adevăr, ci mai degrabă între filosofic și teologic, unde dublul adevăr este posibil, din pricina unei ocupări a unui domeniu comun de către două științe diferite. Ne

aflăm cu aceasta în problema însăşi a onto-teologiei, furnizoare a paradoxurilor şi a adevărurilor duble, începând cu suprapunerea dintre problematica fiinţei şi aceea a fiinţei supreme.

[48] Cf. Aristotel, *Analiticele Posterioare*, 71b 17–18.

[49] În manieră foarte semnificativă pentru înrudirea de opinii dintre Sf. Toma din Aquino şi Boetius din Dacia, una dintre copiile manuscrisului *De mundi aeternitate* (ms.s. Paris I, folosit de Sajó Géza la realizarea ediţiei Berlin/1964 a tratatului, urmată şi de noi aici) se încheie astfel: „*Explicit liber de concordia fidei christianae et philosophiae de aeternitate mundi a Toma de Aquino. Amen.* — Se încheie cartea privind acordul dintre credinţa creştină şi filosofie Despre eternitatea lumii a lui Toma din Aquino. Amin"

NOTE LA HENRI DIN GAND

[1] Henri din Gand era şi el, asemeni lui Boetius din Dacia şi Siger din Brabant, un *magister*, dar fără a fi şi călugăr. Cei doi erau *magistri* în arte, pe când Henri din Gand era magistru în teologie şi făcea parte din curentul franciscan de gândire, continuator al unor tradiţii deopotrivă avicenniene şi augustiniene. Textul pare să fi fost scris cu puţin timp înaintea condamnărilor de la 1277, dar şi înainte de tratatul lui Boetius din Dacia, întrucât în câteva paragrafe ale tratatului lui Boetius se pot găsi răspunsuri la unele teze ale lui Henri din Gand (cf., de ex., paragraful 2, alin. 5, precum şi paragraful 13).

[2] De fiecare dată când apar în textele lui Henri din Gand, Toma din Aquino, Siger din Brabant şi Boetius din Dacia acei relatori logici care marchează momentele de argumentare din *quaestio*, ele vor apărea în textul latin şi în traducerea noastră cu litere italice.

[3] Cf. Sf. Augustin, *Contra Arianos*, cap. 9, *Patrologia latina*, vol. 38, col. 667–668.

[4] Pasajul redă una dintre formulele la care va apela şi teoria analogiei (cf. *Summa contra Gentiles*, I, 34) Sf. Toma din Aquino, pentru care nu există o raportare a finitului la infinit (*finiti ad infinito nulla est proportio*).

[5] Henri din Gand are în vedere pe Aristotel şi tradiţia arabă a comentatorilor lui, în principal Averroes, pe care-l va pomeni spre finalul textului. Poziţia lui Avicenna, aşa cum se va vedea, este privilegiată faţă de linia aristotelico-averroistă.

[6] Cf. Sf. Ambrozie, *Hexaemeron*, I, cap. 5, 18, PL–14, coll. 131.

[7] Cf. Sf. Augustin, *Sermo* 117, c. 9, n. 12, *Patrologia latina*, vol. 36, coll. 669.

[8] Cf. Sf. Ambrozie, *Hexaemeron*, cap. 5, *Patrologia latina*, vol. 14, coll. 131–132.

[9] Citarea Sfântului Augustin conţine o anumită ambiguitate, deoarece, în acelaşi pasaj, Sf. Augustin nu îşi expunea părerea proprie, ci polemiza, se pare (cf. nota noastră asupra acestui pasaj) cu Porfir.

[10] Termenul *catholici* se referă la teologii creştini, el fiind opus lui *philosophi* din pasajul anterior, care reprezintă tradiţia greco-arabă.

[11] Pasajul se referă în mod direct la opinia Sfântului Toma din Aquino, aşa cum este ea formulată în *Summa theologiae*, I, q. 46, art. 2, după cum observă R. Macken, *op. cit.*, pp. 230–231. Sf. Toma spune: „*Răspund prin a spune că faptul că lumea nu a existat dintotdeauna este susţinut doar prin credinţă, şi nu poate fi demonstrat raţional. ...căci nu poate fi cercetată voinţa lui Dumnezeu*".

[12] Cf. Sf. Augustin, *De diversis quaestionibus*, 83, q. 28, *Patrologia latina*, vol. 48, coll. 18.

[13] Fraza lui Henri din Gand are în vedere doctrina dublului adevăr, așa cum fusese ea formulată, ca și acuzația, deja în anul 1270 de Sf. Toma din Aquino în utimul paragraf al tratatului *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*. Despre faptul că această teorie a adevărului nu aparține nici averroismului, nici teologiei creștine, ci este un rezultat firesc al întâlnirii tradiției greco-arabe cu cea creștină, cf. *Postfața*.

[14] Cele două semne de interogație aparțin editorului R. Macken.

[15] A renunța la faptul că începutul este extratemporal înseamnă a renunța la principiul aristotelic al eminenței primului moment al unei mișcări. Ceea ce este important în dezvoltarea lui Henri din Gand este mai degrabă caracterul ei simptomatic: o dată cu *Quaestiones*... ale lui Henri și cu condamnările lui Tempier, o parte din viziunea aristotelică despre lume se retrage din istoria filosofiei, punând în umbră problema cerului ca posibilă mediere a raportului dintre Dumnezeu și creatură.

[16] Pasajul este fundamental, ca proiect de distanțare față de Sf. Toma, ca și de Avicenna. Pentru Avicenna, eternitatea aparține atât unei ființe a esenței, prezentă ca arhetip al creației în mintea lui Dumnezeu, cât și unei ființe a existenței, adică a arhetipului realizat. Pentru Henri din Gand, are realitate eternă doar ființa esenței, pe când realitatea ființei existenței este contingentă. Acest lucru îl va conduce pe Henri din Gand la ideea că ființa și esența nu se deosebesc în mod real, ceea ce îl va pune în polemică cu Sf. Toma, iar pe de altă parte, la ideea că termenul de ființă *(ens)* are valoare univocă în minte, dar în fapt are valoare analogică. Poziția este, fără îndoială, un compromis, fiindcă a admite o ființă analogică real, dar univocă conceptual, înseamnă a nu mai putea întemeia un adevăr corespondență al rostirii (cf. Olivier Boulnois, *La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique*, în Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988, p. 29).

[17] Cf. Sf. Ambrozie, *Hexaemeron*, în *Patrologia latina*, vol. 14, coll. 123.

[18] Cf. Sf. Augustin, *Contra Felicianum*, în *Patrologia latina*, vol. 42, coll. 1161.

[19] Susținerea lui Henri din Gand trebuie pusă aici în legătură cu ceea ce spune textul și codicilul condamnării nr. 217 a lui Tempier: „Că o creație nu trebuie numită trecere la ființă. — Eroare, dacă se înțelege cu privire la orice mod al schimbării". Creația este, pentru Henri din Gand, o trecere a lui *esse essentiae* din mintea divină într-o *esse existentiae*, într-o manieră contingentă.

[20] Cf. Sf. Augustin, *De inmortalitate animae*, cap. 4, în *Patrologia latina*, vol. 32, coll. 1028.

[21] Cf. Sf. Augustin, *Contra Adeimantum*, în *Patrologia latina*, vol. 42, coll. 131.

[22] Cf. Fulgentius Rusp., *De fide ad Petrum*, cap. 3, în *Patrologia latina*, vol. 40, coll. 761.

[23] Pasajul poate fi pus în legătură cu un pasaj din Aristotel, *Despre cer*, I, 282a 13–283b 10, din care am tradus un fragment în culegerea de față, relativ la condiția necesară a existenței și eternității cerului.

[24] Cf. Aristotel, *De coelo*, Cartea I, ca și pasajul care urmează, din *Metafizica*, IX, unde Aristotel susține anterioritatea actului față de potență, întemeind un sistem al lumii în care gradul de realitate al fiecărui lucru este cu atât mai demn cu cât are mai puțină potență și mai mult act.

[25] Cf. Aristotel, *Metafizica*, IX, 1050b 8–17. Am retradus în acest volum fragmentul aristotelic din varianta originală, iar sensul textului este aproximativ echivalent. În cazul citatului lui Henri din Gand, am preferat să-l traducem din varianta textului latin, pentru a da unitate sensului acestui text, cât și pentru că, în acest caz, are importanță mai mare sensul citat de Henri decât cel original.

[26] Cf. Averroes, *In Metaphysicam commentarium*, IX, comm. 17 (243 I–K).

[27] Cf. Aristotel, *De coelo*, I, cap. 12, 281b 32–33. Fragmentul este tradus de noi în acest volum.

[28] Cf. Sf. Augustin, *De civitate Dei*, XII, cap. 15, 3, în *Patrologia latina*, vol. 41, coll. 365

NOTE LA „CELE 219 TEZE..."

[1] Universitatea din Paris avea patru Facultăți — Teologia, Dreptul (din 1219, și doar cel canonic, adică la numai patru ani de la înființare), Medicina și Artele. Am tradus termenul *studentes* prin „magiștri și studenți" deoarece sensul cuvântului nu îi opune pe studenți față de profesori, ci îi semnifică pe toți cei care depun în Universitate un *studium*, ca profesori sau ca auditori.

[2] Este vorba, probabil, de papa Grigore I cel Mare (590–604), ale cărui apoftegme erau adesea citate în documentele oficiale, iar numele lui era rar pomenit cu apelativul *Magnus*, cel mai adesea fiind prezent numai cu numele de *Gregorius*.

[3] Formularea este extrem de importantă pentru toată posteritatea averroismului latin. Dacă atât Étienne Gilson (cf. *Boèce de Dacie et la double vérité*, în Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Age, XXII, pp. 81–99, 1955), cât și Jacques le Goff (cf. *Intelectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane, 1994, p. 126) sunt de acord asupra faptului că averroismul latin a profesat, deși tacit, o doctrină a dublului adevăr, Alain de Libera susține, dimpotrivă, că inventatorul acestei doctrine este Étienne Tempier însuși, cu scopul de a-și inventa obiectul condamnării (cf. *Penser au Moyen Age*, éd. du Seuil, 1991, p.128). Cert este că și Sf. Toma amintește doctrina aceasta în anul 1270 deja, în paragraful 123 al tratatului *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, citând o sursă averroistă pe care nu o indică: *Este și mai grav ceea ce se spune pe urmă: „conchid prin rațiune cu necesitate asupra faptului că intelectul este unul ca număr; fără îndoială însă susțin prin credință opusul"* (cf. Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, ed. Decalog, Satu Mare, 1997, p. 73). Totuși, nici unul dintre tratatele averroiste care ni s-au păstrat nu formulează explicit o asemenea doctrină, susține Bruno Nardi (cf. *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958). Este vorba, mai degrabă, de o neînțelegere, probabil, a doctrinei separației științelor afirmată în tratatul lui Boetius din Dacia.

[4] I Corinteni, 1, 19.

[5] Eclesiastul, 5, 14.

[6] Este vorba despre șaisprezece doctori, majoritatea, poate chiar toți, franciscani, conduși de episcopul Tempier. Dintre ei, se știe că a făcut parte Henri din Gand.

[7] Funcția de cancelar reprezintă pe însărcinatul episcopal cu conducerea Universității. Funcția decade la un stadiu pur formal la sfârșitul secolului al XIII-lea, în urma

luptei duse de universitarii parizieni de eliberare de sub tutela autorităţilor ecleziastice (cf. Jacques le Goff, *op. cit.*, p. 82).

[8] Autorul acestui tratat era André de Chapelain (cf. A. de Libera, *op. cit.*, p. 191) şi el viza o seriede precepte privind iubirea curtenească. Nu este un lucru cert faptul că grupul de propoziţii 166, 168, 169, 172, 181, 183 se referă laacest tratat. De altfel, tratatul a fost de multe ori reeditat ulterior,decupându-se primele şi ultimele lui cuvinte, ba chiar tradus în limba franceză în anul 1290, la 13 ani după condamnare, de către Drouart de la Vache, aşa cum ne informează Alain de Libera (*op. cit.*, p. 191 şi nota aferentă).

[9] Tratatul de geomanţie căruia nu îi cunoaştem decât începutul şi sfârşitul a fost pierdut, dar un fragment semnificativ din el există totuşi în Paul Tannery, *Mémoires scientifiques*, IV. *Sciences exactes chez les Byzantins*, Toulouse, 1920, pp. 403–409 (după A. de Libera, *op. cit.*, p. 375). În plus, aflăm din lista de traduceri ale lui Gerardus din Cremona (din secolul al XII-lea), prezentată de E. Grant în *A Source Book in Mediaeval Science*, *edited by Edward Grant*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1974, p. 38, că Gerardus din Cremona traduse.se această lucrare anonimă din arabă, împreună cu alte trei lucrări de geomanţie.

[10] Citarea începutului (*incipit*) şi a sfârşitului (*explicit*) unui tratat nu trebuie interpretat ca o practică juridică, ci mai degrabă era un obicei curent al citării şi identificării unui manuscris.

[11] Am tradus cuvântul *quaternos* prin *caiet* întrucât l-am identificat cu ceea ce se numea în secolul al XII-lea *pecia*, adică o piele fină de oaie împăturită în patru *(n.b.!)*, pe care se luau notiţe sau se copiau manuscrise (cf. J. le Goff, *op. cit.*, p. 100).

[12] Întrucât calculul anului se făcea după stilul vechi al Paştilor (cf. A. de Libera, *op. cit.*, p. 189), data de 7 martie cădea încă în anul 1276.

[13] Am preferat păstrarea titlului în limba latină: cântecul este cântat la începutul Postului Mare în ritul catolic.

[14] Teza atacă raportul intratrinitar şi nu problema creaţiei: dacă Dumnezeu nu poate genera ceva similar lui, atunci el nu poate fi treime, ci doar unul.

[15] Problema trebuie să fie citită ca un ecou al dificultăţii în care căzuse, la rândul lui, Platon, în *Parmenide*, 134c, dezvoltând ca aporie a separării sensibilului de inteligibil faptul că această separaţie conduce la neputinţa zeului de a cunoaşte lucrul individual. Problema este reluată de Aristotel, *Metafizica*, XII, 1074a 15–35, pentru a deveni în secolul al XIII-lea subiect curent de *Quaestio*. Teza fusese deja condamnată de Tempier în seria celor 14 propoziţii de la 1 decembrie 1270.

[16] Expresia „cele separate" desemnează existenţele inteligibile independente de materie (de pildă,îngerii).

[17] Propoziţia ar trebui pusă în legătură cu unul dintre pasajele din capitolul patru al lucrării lui Siger din Brabant,*Despre eternitatea lumii*. Ideea, deşi credem că a avut surse de inspiraţie multiple, provine în mod cert,după părerea noastră,din mediul stoic, în care se susţinea existenţa unui foc universal care reface lumea periodic. Deşi ideea nu este cu totul nouă, ea a fost atribuită stoicilor de Nemesius Emesenus, în tratatul său *Despre natura omului* (cf. *Patrologia graeca*, vol. 40) care a circulat în mediul latin, fiind atribuită lui Grigore din Nyssa până prin secolul al XVI-lea. Acest tratat a fost citat de Sf. Toma frecvent în *Despre unitatea intelectului împotriva averroiştilor*, ceea ce ne lasă să credem că Siger din Brabant a avut şi el acces la această sursă. Fragmentul se găseşte

în capitolul 38 al lucrării și apare și în ediția *Stoicorum veterum fragmenta* a lui Ioannes Arnim, vol. II, fragmentul 625. Iată-l: *„Stoicii spun că lucrurile trecătoare se refac în aceeași întruchipare după lungime și întindere: ele se găseau fiecare înăuntrul principiului și, de când s-a constituit cea dintâi lume, incendiul și pieirea ființelor se împlinește la intervale fixe de timp, iar ele se vor reface, de la început, în aceeași lume. De vreme ce astrele se mișcă iarăși la fel, fiecare lucru care se ivește în cel dintâi interval se va produce din nou. Căci vor fi iarăși Socrate și Platon și fiecare dintre oameni, împreună cu aceiași prieteni și aceiași cetățeni: tot aceiași vor fi cei ce se vor supune și cei care vor conduce, și se vor reface aceleași cetăți și sate și câmpuri, în același fel. Va avea loc o revenire a tuturor, și nu o dată, ci de multe ori, și mai degrabă ele vor reveni nelimitat și în număr nesfârșit. Zeii, care nu sunt supuși pieirii și care supraveghează aceasta, cunosc de aici toate cele care urmează să fie în intervalele care vin. Nimic străin nu se va ivi în afară de cele care s-au ivit mai înainte, ci în mod exact toate vor fi astfel întru totul, și în cazul celor mai mărunte lucruri"* (cf. și *„Note la Siger din Brabant"*, nota 29).

[18] Propoziția nu reprezintă o condamnare a aristotelismului; dimpotrivă, Filosoful însuși polemizase (cf. *De anima*, II) cu această analogie, așa cum o face și Sf. Toma în *Despre unitatea intelectului*..., I, și o va face și Descartes în *Meditații metafizice*, III.

[19] Ca și propoziția 3, și aceasta a fost cuprinsă în seria celor condamnate de Étienne Tempier în anul 1270. Teza aduce în discuție raportul dintre generare și creația din nimic: este imposibil de demonstrat, va susține Boetius din Dacia în *Despre eternitatea lumii*, că există un început absolut al generării, dacă plecăm de la conceptul generării. De aceeași părere va fi și Sf. Toma din. Aquino, în tratatul său omonim. Amândoi moșteniseră de fapt această idee de la Moise Maimonide.

[20] Sensul propoziției o include în seria celor câtorva formule ale dublului adevăr din cuprinsul documentului.

[21] Pasajul reia ideea exprimată de Boetius din Dacia în ultimul paragraf din *Despre eternitatea lumii*.

[22] Cf. Anicius Manlius Severinus Boetius, *Despre mângâierile filosofiei*, V, Proza I, unde Boetius citează de fapt cunoscutul pasaj din *Fizica*, II, 4 al lui Aristotel în care intersecția cauzelor explicabile produce întâmplarea: putem descoperi o comoară într-o groapă făcând agricultură, deși groapa fusese săpată pentru a ascunde comoara (Boethius și Salvianus, *Scrieri*, ed. Institutului Biblic, București, 1992, p. 154).

[23] Absența mișcării cerești în producerea sufletelor raționale sugerează faptul că raționalitatea nu se subordonează circularității stelelor, ci invers, mișcarea stelelor urmează „traiectoria" inteligenței.

[24] Problema este de proveniență aristotelică: sufletul este „actul prim al corpului natural dotat cu organe" (cf. *De anima*, 412b 3–5), dar funcția intelectuală a sufletului nu dispune de organ corporal, prin urmare nici nu are un principiu al propriei distrugeri

[25] Propoziția face aluzie la un alt tratat al lui Boetius din Dacia decât cel publicat aici, anume *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*, publicat de Martin Grabmann (*Die opuscula de Summo bono sive de vita philosophi und De somniis des Boetius von Dacien*, în Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Age, vol. VI, 1932, pp. 287–317). Tratatul este reprezentativ pentru idealul de viață intelectuală al averroismului latin, pentru care filosofia devenise o concurentă universitară a

teologici (cf. Jacques le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, ed. Minerva, București, 1994, pp. 80–132).

[26] Exprimarea ambiguă a propoziției 42 redă faptul că aceste două concepte (știința și ceea ce este știut) sunt corelative, dar nu se generează unul pe celălalt. Problema pleacă, de fapt, de la Aristotel, pentru care *„știința în act și obiectul ei sunt totuna"* (cf. *De anima*, 430a 20).

[27] Cu alte cuvinte, Dumnezeu ar fi constrâns de necesitate să creeze. Această teză este menționată de Henri din Gand (*Quaestiones Quodlibetales*, V, citat de R. Macken, *op. cit.*, p. 223) ca aparținând lui Avicenna: *„Stă împotrivă ceea ce spune un anume articol condamnat de Stephanus, episcopul Parisului, care sună astfel:* «Că este necesar ca Dumnezeu să facă tot ceea ce se ivește nemediat de la el». *Aceasta este opinia filosofilor, după cum este ea prezentată de Avicenna"*.

[28] Potența activă nu poate fi amestecată cu cea pasivă în cazul creației, fiindcă ar trebui să presupunem atunci o potență pasivă asupra căreia să acționeze Dumnezeu, asemeni Demiurgului platonic.

[29] Distincția pătrunde în filosofia latină prin A. M. Severinus Boethius (*„Diversum est esse et id quod est..."* — „există o deosebire între faptul că un lucru este și ceea ce el este", cf. *Patrologia latina*, vol. 64, 1311b — în micul tratat *În ce fel substanțele, întrucât sunt, sunt bune, deși nu sunt bune în sens substanțial*, tratat publicat de abatele Migne împreună cu comentariul lui Gilbertus Porretanus) și va fi dezvoltată mai târziu de Gilbertus Porretanus în *Cartea celor șase principii (Liber sex principiorum)*, pentru a deveni polemică mai târziu cu Sf. Toma din Aquino, Duns Scotus, Dietrich din Freiberg etc. (cf. Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg, *L'être et l'essence*, trad. par Alain de Libera et Cyrille Michon, éd. du Seuil, Paris, 1996).

[30] Teza aparține Sfântului Toma din Aquino (cf., de ex., *Summa theologiae*, *Quaestio* 50, art. 4, sau *Summa contra Gentiles*, II, 93).

[31] Teza aparține tratatului *Despre eternitatea lumii* al lui Boetius din Dacia, în care el încearcă o abilitare a principiului separării științelor în funcție de premisele lor, întemeind o valoare a adevărului *secundum quid*. În mod evident, condamnarea lui Boetius este o neînțelegere răuvoitoare din partea franciscanilor, deoarece Boetius însuși s-a străduit să creeze o premisă teoretică a credinței creștine

[32] Propoziția poate fi pusă în legătură cu dezvoltările lui Henri din Gand, care ar putea fi chiar autorul condamnării acestei propoziții. În opinia lui R. Macken, (*op. cit.*, p. 244), condamnarea se adresează lui Aegidius din Roma, care susținea, pentru a sprijini poziția tomistă, că o creație nu este o transformare a unor idei divine într-o realitate în act.

[33] Comisia lui Tempier dorea să apere cu această propoziție faptul că intelectul posibil poate intra în act în lipsa corpului: adică există o nemurire a sufletului individual și, în plus, imaginea nu este necesară pentru cunoaștere, sau, dacă ea este necesară, sensibilitatea nu este unica sursă a imaginilor, ci există și inspirația angelică. Această doctrină apăruse deja în mediul arab (strălucit analizată de Henri Corbin, cf. *Paradoxul monoteismului*, ed. Apostrof, Cluj, 1997), iar cei care negau acest tip de imaginație divină își anulau, în fond, legătura cu o tradiție pe care și-o revendicau tacit. Este însă foarte posibil ca presupoziția unei unități de opinii a celor criticați de Tempier să fie o

iluzie a istoricului filosofiei, dovedită de altminteri de numeroasele raporturi contradictorii dintre propozițiile condamnate.

[34] Teza inversează oarecum pozițiile antinomice dintre franciscani și averroiști: dacă în general averroismul latin era un apărător al tradiției greco-arabe, în vreme ce franciscanii doreau un creștinism „purificat" de aportul acestei filosofii, de această dată oponenții franciscanilor par să susțină o identificare a sufletului cu o realitate neierarhizabilă în sine, idee mult mai apropiată unei doctrine creștine originare decât acceptarea unei ierarhii a sufletelor *a priori*, de sursă neoplatonică.

[35] Pelagius a fost inițiatorul unei erezii în secolul al IV-lea în Bretonia, care susținea ineficiența acțiunii harului și irelevanța păcatului originar. Cf. și nota de la propoziția 159.

[36] Propoziția 145 corespunde în mod aproape literal cu textul paragrafului 6 al textului lui Boetius, *Despre eternitatea lumii*. Condamnarea propoziției este mai degrabă exprimarea unei concurențe între filosof și teolog decât o contradicție între doctrina creștină și filosofie. Căci, în spatele unui demers onest al filosofiei propus de Boetius se ascunde o capcană pe care filosoful o întinde teologului: dacă ceea ce cade sub terenul rațiunii aparține de drept filosofului, alături rămâne credința care nu este știință. Deci teologia nu este o știință, fiindcă ea nu are un obiect determinat (cf. *Postfața*, *Despre doctrina dublului adevăr*).

[37] Această formulare corespunde cu ultimul paragraf al tratatului lui Boetius, *Despre eternitatea lumii*, fără ca această idee să-i aparțină în totalitate magistrului: ea pare, în opinia lui Alain de Libera (*op. cit.*, p. 193 sqq.) să fie mai degrabă un curent de opinie concurent, ca tip de asceză intelectuală, la asceza monastică. Dacă nu mergem atât de departe, putem totuși crede că poziția reprezintă o delimitare a necesității „specialistului" în operațiile conceptuale, pentru care tratatul lui Boetius pledează.

[38] Dacă voința este în întregime determinată de cunoașterea acestei lumi, înseamnă că nu există o acțiune a grației. Propoziția trebuie pusă în legătură cu formularea mult mai clară din propoziția 130.

[39] Alain de Libera (cf. *Penser au Moyen Age*, ed. Seuil, Paris, 1991) traduce expresia *potentia simpliciter una* prin „voință": *„La faculté simple (la volonté) n'a pas de pouvoir sur les contraires, si ce n'est pas par accident et en fonction d'un autre faculté"*.

[40] Alain de Libera observă (*op. cit.*, p. 195 sqq.) că susținerea acestei propoziții neagă virtuțile morale dăruite de grație *(infusae)*, anume credința, speranța, caritatea. De fapt, ceea ce se observă și în grupul propozițiilor 130 și 159, averroismul tindea, probabil, către o negare a devenirii spirituale la limita între un urcuș al omului spre Dumnezeu asociat simultan cu o coborâre prealabilă a lui Dumnezeu spre om, precum era cea descrisă de Sf. Anselm din Canterbury în *Proslogion*, cap. I.

[41] Raymundus Lullus este de părere că timpul poate avea un început numai dacă el are existență reală: *„...mundus creatus est et inceptus de novo, cuius initium esset impossibile, si tempus non esset ens reale"* (cf. *Declaratio Raymundi super modum dialogi edita*, cap. 87). Urmând exegeza lui Roland Hisette (cf. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, 1977, pp. 152–154), Luca Bianchi (cf. *L'errore di Aristotele...*, ed. Nuova Italia, 1984, pp. 50–51) este de părere că această propoziție, extrem de enigmatică — în fond — pentru un cititor sensibilizat cu

textele kantiene asupra naturii timpului, trebuie pusă în legătură cu faptul că începutul timpului poate avea loc numai dacă este înlăturată inteligența mediatoare (intelectul unic pentru toți oamenii) a cărui eternitate ar asigura eternitatea timpului ca aprehensiune.

[42] Este evident, după lectura textului lui Henri din Gand, că acest codicil îi aparține lui însuși, prezent în comisia de selecție a tezelor condamnate. Pentru el însuși, creația este o modificare a realității prezente în Dumnezeu ca *esse essentiae* într-o *esse existentiae*.

POSTFAȚĂ

DESPRE CER. SURSELE CONTROVERSEI ETERNITĂȚII LUMII ÎN CRIZA UNIVERSITARĂ PARIZIANĂ A ANILOR 1270–1277[1]

„Păsările sunt născute din bărbați inocenți, dar cam săraci cu duhul, care s-au arătat interesați de cele cerești, dar care au crezut, în simplitatea lor, că cea mai sigură dovadă cu privire la ele se obține cu ajutorul ochilor"

(Platon, *Timaios*, 91e)

1. *Anul 1277*

În ziua de 7 martie 1277, în urma unei sugestii a lui Petrus Hispanus, logicianul care devenise de curând papă, episcopul Étienne Tempier al Parisului pronunță condamnarea a 219 teze profesate, la sfârșitul secolului al XIII-lea, la Universitatea din Paris.

Documentul, de maximă importanță pentru istoria intelectualității europene, este rezultatul unei elaborări grăbite a câtorva magiștri, în mare parte franciscani, dar și a magistrului în teologie Henri din Gand, el însuși amestecat în polemica câtorva dintre teze. Condamnarea urmează alteia, de numai 13 propoziții, a episcopului Tempier din anul 1270, iar rădăcina tematică a propozițiilor condamnate este comună. Între altele, cele mai importante teme puse în discuție sunt: existența unui unic intelect pentru toți oamenii, eternitatea lumii, ideea că Dumnezeu nu poate cunoaște lucrurile individuale, diferența dintre ființă și esență, identitatea cu sine a speciei inteligibile, medierea cerului în relația dintre Dumnezeu și câmpul sublunarului, ineficiența grației asupra intelectului uman, inexistența virtuților oferite de grație etc. Problema de fundament, într-o formulare unică, spunem că este aceea a *medierii*, în diferitele ei ipostaze: intelect, cer sensibil, cer

inteligibil sau inteligent etc. Este destul să spunem deocamdată atât pentru a înțelege faptul că miza condamnărilor este uriașă și întreg destinul filosofiei occidentale trece o clipă prin această dramă, punând în joc toate temele ei majore și angajând toate tradițiile de care dispunea în acel moment. Destinul ulterior al temelor filosofiei a depins, credem, pentru o clipă, de felul în care comunitatea universitară pariziană a înțeles să treacă prin această cumpănă.

În plus față de aceste teme, episcopul Tempier însuși va formula o acuzație (făcută mai târziu celebră de Raymundus Lullus) la adresa câtorva magiștri parizieni, anume că aceștia din urmă ar profesa o doctrină a „dublului adevăr“ (unul potrivit credinței, altul potrivit filosofiei). Deși istoria filosofiei a demonstrat lipsa de obiect a unei asemenea acuzații, ea pune o temă în discuție: este cu putință teologia ca știință, adică are ea un adevăr accesibil rațiunii prin efortul acesteia din urmă, fără ca ea să fie nici doar credință, nici chiar filosofie? Ori, mai mult, oare poate fi adevărul științei paradigmatic, adică inerent unui sistem de referință al unei științe particulare? Tema, esențială în aceeași măsură culturii europene, se alătură celor de mai sus.

Sursele crizei pariziene sunt multiple, și ele împart în trei tabere adverse universitarii: de-o parte averroiștii latini (Siger din Brabant, Boetius din Dacia, Aubry de Reims, Jean de Jandun), curent care, independent de biserica catolică, încerca o recuperare a aristotelismului fidelă atât lui Aristotel dar mai ales, pe cât posibil, interpretării neoplatonice și arabe a filosofiei peripatetice. Pe de altă parte, încercarea de a-l recupera de partea teologiei creștine pe Aristotel și, *quantum potest*, pe Averroes, îi vor pune într-o tabără comună pe dominicanii Albert cel Mare și Sf. Toma din Aquino, al căror triumf ulterior asigură, în cele din urmă, alianța pe care teologia catolică reușește să o facă cu filosofia peripatetică. În al treilea rând, tradiția augustiniană, reprezentată de Sf. Bonaventura și de Henri din Gand, mai târziu de John Peckham și Robert Kilwarby, care se va opune ferm pătrunderii neoplatonismului arab (în formula interpretărilor lui Averroes la Aristotel) în teologia creștină. Totuși, această grupare franciscană nu trebuie privită ca un creștinism „puritan“ și rezistent la „invazia arabă“ de manuscrise de la începutul secolului al XIII-lea, ci mai degrabă ca un mod de a-l prefera în câteva puncte doctrinare pe Avicenna lui Averroes, constituind ceea ce Étienne Gilson numea „augustinismul avicennizant“ al secolului al XIII-lea. Trăită adânc, criza va rupe instituțional Universitatea pentru o scurtă perioadă, iluminând astfel

esența unei instituții europene abia apărute, puse în totalitate sub semnul ideii, ca imagine a modului de concepere a paradigmei științifice a veacului.

Sursele manuscrise ale acestei polemici sunt adesea greu identificabile, însă câteva precizări sunt posibile. La începutul secolului al XIII-lea împăratul Frederic al II-lea de Hohenstaufen, la curtea sa din Sicilia, comandă traducătorilor, special angajați, varianta latină a numeroase manuscrise peripatetice și arabe. Șirul traducerilor începuse deja în secolul al XII-lea, prin Dominicus Gundissalinus, Ioan din Spania, Gerardus din Cremona, și va avea un moment de apogeu într-un apropiat prieten al Sfântului Toma din Aquino, Guillaume de Moerbeke. Fără a face o listă[2] a lucrărilor traduse, amintim prezența în limba latină, în pragul crizei universitare, a *Fizicii* și a *Metafizicii*, a tratatelor *Despre suflet* și *Despre cer* ale lui Aristotel, comentate de Averroes și de Avicenna, apoi de o mare parte a dialogului lui Platon, *Timaios* (17b–53c), comentată de Chalcidius, a comentariului la *Despre suflet* al lui Themistius, a lucrării de inspirație peripatetică a lui Avencebrol numită *Izvorul vieții (Fons Vitae)*, precum și celebra cosmologie neoplatonizantă a lui Macrobius, *Comentariu la visul lui Scipio (In somnium Scipionis commentarium)*. Acestora li se adaugă două lucrări de maximă relevanță pentru cultura neoplatonică și arabă, în fapt două anonime care circulau sub numele lui Aristotel, dar pe care Sf. Toma le declară deja apocrife: pe de o parte, *Cartea despre cauze (Liber de Causis)*, compilație arabă din secolul al VIII-lea după lucrarea *Elemente de Teologie* a lui Proclos, scrisă în secolul al V-lea și trecută în mediul arab, iar pe de altă parte, *Teologia lui Aristotel (Theologia Aristotelis)*, compilație după Plotin, *Enneade*, IV–VI.

Iată astfel, în pragul perioadei 1270–1277, prezente la Paris sursele mari, deși fragmentare, ale paradigmei filosofice grecești și arabe.

Între anii 1270 și 1277 sunt scrise câteva dintre tratatele importante ale polemicii. Albert cel Mare scrie *Despre cincisprezece probleme*, în care comentează, cu numai câteva luni înainte de anunțarea lor, condamnările lui Tempier din 1270. Sf. Toma din Aquino scrie *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*, o polemică cu tradiția averroistă a interpretării teoriei aristotelice a cunoașterii, dar și o reală punere în discuție a paradigmei aristotelice a cunoașterii. Sf. Bonaventura rostește o serie de conferințe publice în care ia apărarea doctrinei oficiale împotriva averroiștilor. Siger din Brabant ajunge în fruntea Facultății de Arte a Universității din Paris și publică o parte din

scrierile lui de logică și metafizică; Boetius din Dacia scrie, pe lângă *Despre eternitatea lumii*, un tratat *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*, în care propune un model de asceză intelectuală concurent ascezei monastice, prototip al ascezei intelectuale moderne[3].

Astfel, în șirul celor 219 propoziții se va simți ecoul acestui mediu universitar tensionat, dar în același timp, așa cum vom vedea, „victoria" va reveni tuturor fracțiunilor: averroismul va triumfa, de-a lungul a câteva sute de ani, prin impunerea unui tip de intelectual universitar care, alături de umanistul Renașterii, va domina cultura europeană (precum și în filosofia politică, prin italianul Marsilio din Padova[4]); franciscanii își vor purta victoria prin înlăturarea, din ontologie, a problematicii cerului sensibil — așa cum vom vedea mai jos — lăsând loc marilor modificări din cosmologie ale veacurilor ulterioare. Spiritul critic, plecat de la Maimonide și recuperat de dominicani, va fi reluat — în ceea ce privește problema eternității lumii — în bună parte de Immanuel Kant.

Vom încerca, în cele de mai jos, să reconstruim una singură dintre problemele crizei universitare pariziene: teza de inspirație greco-arabă care susținea faptul că lumea este eternă. Va trebui, pentru o asemenea întreprindere, să regândim drumul însuși ca un proiect care-și conține propriul scop, spre a ne putea adeeva, în manieră peripatetică, problemei însești. Vom pleca de la paradigma aristotelico-platonică a eternității lumii, mergând până spre capătul secolului al XIII-lea, pentru a cântări criza universitară pariziană din perspectiva *constrângerii* tradiției, dar și să gândim drumul deschis de ea din perspectiva *libertății* oferite, paradoxal, de constrângerea aceleiași tradiții.

Controversa purtată în jurul problemei eternității lumii va dezvolta până în pragul condamnărilor lui Tempier două modele explicative, iar prezentarea istorică de mai jos va fi organizată urmând aceste modele.

Primul dintre ele constituie trunchiul de bază al problemei, care se naște o dată cu Platon și trece prin aristotelism și neoplatonism, pentru a fi recuperat de comentatorii arabi și apoi de averroismul latin. (O variantă mult atenuată a acestui model explicativ o reprezintă dominicanii Albert cel Mare și Sf. Toma din Aquino.) Acest prim model pleacă de la ipoteza existenței unui cer a cărui realitate este deosebită de aceea a lumii sublunare și care garantează eternitatea tuturor speciilor inteligibile. Eternitatea lumii se întemeiază pe incoruptibilitatea cerului, care are o funcție mediatoare între lume și Dumnezeu.

Al doilea model de explicare și, în cele din urmă, de refuz al eternității lumii, pleacă (în mod paradoxal, așa cum se va vedea mai jos) de la Plotin, își are strămoșii creștini în Sf. Augustin, Sf. Anselm din Canterbury, pentru a se cristaliza la Sf. Bonaventura și, apoi, la Henri din Gand. Acest model explicativ nu pleacă de la ipoteza existenței unui cer cu o natură diferită de a pământului și care să conserve speciile inteligibile, dar va ajunge, o dată cu Henri din Gand, să exprime ambiția demonstrării raționale a finității temporale a creaturii. Nu este exclus ca, o dată cu victoria acestui din urmă model explicativ al problemei eternității lumii, „retragerea cerului" din paradigma teologico-filosofică a secolului al XIII-lea să genereze nominalismul secolului al XIV-lea.

Tipurile de argumente cu care se va intra în dispută au fost clasificate de Luca Bianchi[5] în trei categorii: argumente ale problemei cerului, argumente ale imutabilității divine, argumente ale infinității. Vom relua, într-unul din paragrafele următoare, analiza sincronă a argumentelor aduse în dispută, propunând o demonstrație a faptului că cele trei ramuri ale argumentelor revin, de fapt, la un punct de întâlnire, care este, în fond, tema medierii.

Vom analiza câteva momente importante ale polemicii purtate dintr-un punct de vedere care nu ia în discuție, decât complementar, aspectul cosmologic și cel pur teologic al problemei. Ceea ce ne interesează cu adevărat este felul în care, la sfârșitul secolului al XIII-lea, la Universitatea din Paris a existat un mod de a gândi propriu filosofiei și dacă acest mod poate fi bază pentru o reinterpretare a surselor medievale ale problemelor filosofiei. Pentru a putea reconstrui această problemă, vom coborî în adâncime, mai întâi, spre câteva pasaje ale dialogului *Timaios*, pentru a trece apoi la analiza aristotelică a problemei circularității în mișcarea lumii celeste[6].

2. *Paradigma platonico-aristotelică a mișcării circulare*

Cerul este, în economia dialogului *Timaios*, un tip de realitate cu un statut dublu: el este, pe de o parte, unul sensibil și, în consecință, pieritor (28c), iar pe de altă parte el constituie o realitate care cuprinde întreaga lume și care are un statut inteligibil. Acest principiu va traversa istoria modelelor ontologice ale platonismului, aristotelismului, ale neoplatonismului și ale filosofiei arabe, și va trece în scolastică. El

va apărea sintetizat în propoziția 94 condamnată de episcopul Parisului: *„Că există două principii eterne, adică corpul cerului și sufletul lui"*.

Demiurgul platonic este cel care realizează *„o ființă însuflețită și rațională"* (30c), a cărei unitate este dată de faptul că definirea unui punct în exterioritatea ei este lipsită de sens (33c). În același timp, cuprinzătorul tuturor realităților vizibile este făcut după un model al cuprinzătorului tuturor realităților inteligibile, astfel încât acesta din urmă *„are cuprinse în sine toate viețuitoarele inteligibile, la fel cum acest univers ne cuprinde pe noi și pe toate celelalte creaturi vizibile"* (30d — trad. Cătălin Partenie[7]). Acest univers, creat fără rest (32d) va avea ca formă adecvată una care este în stare să cuprindă toate formele, o formă a tuturor formelor (33b). Tradiția platonică ulterioară, neoplatonică și arabă, va indica această formă a tuturor formelor ca fiind *cerul*, în sens inteligibil, adică acel cuprinzător al întregii realități care este aspectul inteligibil al acestei lumi și — în bun sens platonic — un conținător al tuturor speciilor inteligibile.

Cerul sensibil este, pentru Platon, pieritor, dar natura lui este totuși diferită de aceea a lumii pământene, în sensul în care ordinea care domnește în mișcarea cerului este extrem de apropiată de eternitatea incorporalului inteligibil. Cerul se mișcă *circular*, pentru că mișcarea aceasta este *„cea mai apropiată de rațiune și de inteligență"*, astfel încât mișcarea circulară a cerului pare legată tacit de caracterul lui inteligibil. În *Legile* (897d–898a), Platon va accentua mai mult sensul mișcării circulare a sufletului care imprimă modelul propriu mișcării universului[8]. Din acest motiv, mișcările cerului și cele ale raționamentelor vor avea o „mișcare" a eternei reveniri. Înțelegerea se poate realiza în această clipă ca reamintire, iar mișcarea cerului se poate împărtăși din nemișcarea principiului. Circularitatea pare să fie proiectată aici ca o etapă intermediară între stare și mișcare, anume un tip de „stare-mișcare" care face legătura între eternitatea stătătoare a inteligibilului și devenirea sensibilului trecător.

Timpul va urma, ca reper al său, mișcarea cerului, astfel încât cele două pasaje celebre ale dialogului (anume pasajul 37d: timpul este *„o copie mobilă a eternității... o copie care veșnic se mișcă potrivit numărului"*, precum și pasajul 38a: *„așadar, timpul s-a născut o dată cu cerul, pentru ca născute fiind împreună, împreună să piară, dacă va fi vreodată să piară"*) devin reperul analizei temporalității platonice. În acest caz, timpul va urma, ca reper, mișcarea stelelor, iar un sfârșit al lumii poate interveni numai în cazul în care mișcarea circulară a cerului

ar putea fi oprită. Practic, timpul nu are o finalitate interioară, mișcarea cerului este veșnică, deși cerul sensibil este creat. Mai mult, cerul este într-un fel, *în timp*, și pe de altă parte este *o dată cu* timpul, așa cum remarcă Rémy Brague[9].

În fond, Platon seamănă aici o ambiguitate: faptul că lumea sensibilă are o existență limitată afectează sau nu mișcarea cerului? De vreme ce există un cer sensibil, răspunsul poate fi afirmativ, urmând textul lui Platon. De vreme ce mișcarea cerului este comună cu aceea a intelectului[10], răspunsul este negativ, fiindcă mișcarea perfectă a intelectului nu conține un principiu intern autodistructiv.

Totuși, Platon va da o indicație spre finalul dialogului, în care va sugera faptul că experiența simțului comun și inocent se poate iluziona în ceea ce privește cerul sensibil, în vreme ce dincolo de această iluzie poate exista un câmp al cerului inteligibil real: vorbind despre originea păsărilor, Platon spune că ele provin din acei bărbați inocenți care au crezut despre cele cerești că au o realitate pur sensibilă *(„că cea mai sigură dovadă cu privire la ele se obține cu ajutorul ochilor")*. Cerul nu este numai sensibil, ci cuprinzătorul întreg al acestei lumi are o natură inteligibilă. Mai mult, „timpul" în care se mișcă cerul pare, prin urmare, să fie altfel decât timpul măsurat de cer, în sensul în care momentele temporale se scurg fără ca ele să schimbe natura cerului, ceea ce înseamnă că el este „veșnic trecător". Este, poate, o ironie a istoriei gândirii faptul că medievalii care au disputat iluzia cerului sensibil nu au cunoscut niciodată acest text al lui Platon, deoarece traducerea lui Cicero împreună cu comentariul lui Chalcidius nu au ajuns decât până la 53c!

Dar, ca urmare a confuziei posibile între cele două ceruri, extrem de importantă pentru ceea ce va urma în polemica universitară pariziană, este relația dintre cer și suflet. Dacă aici este vorba de o analogie (ca și la Plotin, dar, într-un fel, și la Aristotel), în cazul lui Averroes vom avea de-a face aproape cu o identificare a celor două realități, mergând până la afirmarea unui intelect unic pentru toți oamenii care conține toate speciile inteligibile, formă a tuturor formelor platonice. De aceea, cu atât mai însemnată pare a fi confuzia dintre cerul sensibil și cel inteligibil, cu cât sufletele — spune Platon, lăsând de altminteri în urma lui și sământa unei viitoare astrologii — au fost încredințate, în destinul lor, planetelor (41e).

Denunțarea acestei iluzii conduce, pentru noi, la o explicitare: cerul este, ca problemă a tradiției filosofice grecești, un concept care se naște

cu anumite determinații precise în acest dialog și care, îmbogățindu-se, va juca rolul cel mai important dintre toate celelalte concepte angajate în polemica în jurul eternității lumii. El este mediator, în spațiul platonismului, între sensibilul pur și inteligibilul pur, are natura amândurora și mișcarea lui lasă devenirea să aibă acces la eternitate, dar și „copiază" eternitatea, în maniera unei imagini mobile.

Lumea lui Platon nu este eternitatea însăși, însă ea nici nu conturează certitudinea unui moment ultim. Timpul se scurge fără a avea un principiu de autodistrugere[11].

Tema va fi preluată de Aristotel, care va aduce cu sine o rezervă asupra analogiei dintre mișcarea circulară a cerului și aceea circulară a sufletului (știm că pentru Aristotel sufletul ca atare este un principiu imobil[12]), însă circularitatea cerului va deveni pentru Filosof argument în favoarea eternității lumii.

*

Aristotel face violență simțului comun în tot cuprinsul capitolului 8 al Cărții a IX-a a *Metafizicii* sale[13]. El afirmă în acel capitol un fapt șocant pentru o percepție comună a devenirii realităților sensibile: anume că actul este anterior în raport cu potența unui fapt din această lume, iar această anterioritate se realizează în trei moduri: după concept (τῷ λόγῳ), după substanță (τῇ οὐσίᾳ) și după timp (τῷ χρόνῳ). Această teză tripartită generează, în viziunea noastră, alte două teze care ar putea părea contradictorii, dacă nu ar fi cunoscută rădăcina lor comună. Prima dintre ele este faptul că lumea este eternă, iar a doua — faptul că există un prim motor imobil care susține în ființă și lasă să se manifeste această lume. Vom lua pe rând cele trei probleme, reamintind, de fapt, discuția pe care o face Siger din Brabant în unul din capitolele tratatului său *De spre eternitatea lumii*.

Mai întâi, conceptul care definește lucrul în act trebuie să fie anterior celui care definește potența de a realiza acel act, în sensul în care conceptul care definește potența nu poate fi definit la rândul său decât apelând la conceptul care definește actul. De exemplu, numim „*vizibil ceea ce este în potența de a fi văzut*" (1049b 15).

În al doilea rând, actul este anterior după substanță, în sensul în care un lucru care se ivește ca nou în această lume poate fi realizat numai de un altul care se află deja în act dinainte, „*ca de pildă bărbatul față de copil și omul față de sămânță*" (1050a 5–6). Dar această

anterioritate este mult mai problematică decât cea de mai înainte, în sensul în care ea se bazează pe exemple luate din spațiul genezei naturale, în care agentul de fapt reactualizează o formă comună atât lui, cât și lucrului produs. Oare în ordinea producției artificiale lucrurile stau la fel? Aristotel răspunde afirmativ, argumentând cu faptul că finalitatea unei acțiuni se află cuprinsă deja în începutul acțiunii, în sensul în care cineva *„deține arta construcției de case pentru a construi case"* (1050a 11). Se poate, credem, observa că tipul de anterioritate după substanță este intim legat, ca de un corespondent al său epistemic, de anterioritatea după concept. În plus, această anterioritate după substanță va oferi lui Aristotel două mari reușite ale sistemului: una dintre ele va fi analiza sufletului ca *„act prim al corpului natural dotat cu organe"*[14] în care sufletul este ceea ce funcțiile vieții realizează, dar în același timp ceea ce le întemeiază, la rândul lor, pe acestea din urmă, realizând astfel o circularitate care stă la baza realului. A doua mare reușită este definirea lucrului în act ca fiind *„quidditatea — ceea ce era pentru a fi"* (τὸ τι ἦν εἶναι)[15], adică a acelei realități care își cuprinde scopul ca fiind propriul său întemeietor. Imperfectul verbului a fi (ἦν) nu are aici, așa cum a spus deja Pierre Aubenque, un sens temporal[16], ci un sens al nedesăvârșirii, al incompletitudinii lucrului care este în continuu proces de realizare. Dar mai mult, unul din cei doi termeni cu care Aristotel numește actul, anume ἐντελέχεια, este cel care conține aceeași idee a scopului care este cuprins în originea mișcării. În plus, anterioritatea actului față de potență după substanță trebuie să ne conducă la o nouă idee, anume faptul că *„realitățile eterne sunt anterioare după substanță celor pieritoare"* (1050b 6–8), iar în acest fel generarea și coruperea din spațiul sublunarului sunt întemeiate de existența unei realități în act care efectuează o mișcare circulară — anume cerul — și în cele din urmă motorul prim al lumii. (Faptul că cerul și motorul prim realizează o entelehie este dovada faptului că nu are rost să ne întrebăm dacă divinitatea este pentru Aristotel doar cauză finală, ci și cauză motrice.)

În al treilea rând, Aristotel ne indică faptul că actul este anterior față de potență după timp, *„într-un sens da, în altul nu"* (1049a 12). Astfel, omul care vede are anterior în timp posibilitatea de a vedea, iar în acest sens — într-o înțelegere comună a succesiunii momentelor — potența este anterioară actului. Dar *trecerea* însăși la act presupune existența a ceva în act dinainte, ceea ce înseamnă că există un recurs la infinit, deci actul și potența devin într-adevăr concepte corelative, așa cum con-

sideră Pierre Aubenque[17], dar dintre care este întotdeauna întemeietor — deși în acest exemplu este prezentat mai degrabă substanțial — actul.

Acesta este și motivul pentru care primul moment al unei mișcări este indeterminabil, ca moment al începutului absolut (cf. *Fizica*, 236a 7–14). Pasajul este extrem de important pentru imposibilitatea de a gândi începutul în sens absolut, fiindcă putem gândi doar momentul *„în care s-a petrecut schimbarea"*, nu și pe cel care constituie începutul absolut al unei schimbări.

În această foarte sumară expunere a problemei anteriorității actului față de potență este important faptul că o dată cu explicitarea devenirii prin aceste concepte corelative este introdus un model circular, în care întemeietorul devine scop al întemeierii. Iar circularitatea o vom regăsi la Aristotel într-un sistem al lumii în care ierarhia existenților este cu atât mai nobilă cu cât posedă act în mai mare măsură, în care existența unei mișcări celeste circulare uniforme asigură eternitatea lumii, în care o anumită analogie dintre elementele astrale și evenimentele sublunare conduce la o serie de funcții ale cerului în raport cu lumea sublunară, și în care pare să existe o legătură specială între suflet și cer întrucât existența timpului presupune în mod necesar existența amândurora. Paradigma aristotelică oferă modelul circularității ca fiind centrul în jurul căruia se va disputa ulterior asupra eternității lumii.

Ordinea lumii aristotelice este arhicunoscută sub forma celor trei etaje ale ei: spațiul sublunar, cel celest și primul motor imobil. Lumea sublunară este câmp al manifestării ființei sub aspectul tuturor categoriilor, astfel că prin fiecare dintre ele se regăsește distincția dintre act și potență. Dimpotrivă, lumea cerului are potență numai la nivelul locului, în sensul în care sublunaritatea este dominată de contingență, în vreme ce mișcarea cerului este necesară și se realizează fără efort[18], este eternă și dă eternitate întregii lumi, guvernează întreaga generare și corupere a lumii sublunare și aduce cu sine, prin urmare, eternitatea materiei, fie că este vorba de cele patru elemente ale sublunarității, fie că este vorba despre cel de-al cincilea — eterul celest. Lumea corporală — spune un fragment[19] din *Meteorologice* — *„are un scop"* al devenirii sale, în timp ce lumea cerului nu are un scop, ci ca *„este în scop"*, în sensul în care ea este entelehie.

Cerul lui Aristotel pare să fie argumentul cel mai important care ne face să considerăm faptul că lumea este eternă. Însă, dincolo de aceasta, este cu adevărat acest cer diferit de cel al lui Platon? Răspunsul

nostru trebuie să fie afirmativ. Mai întâi, mișcarea circulară a lui Aristotel nu este în mod declarat datorată asemănării dintre cer și inteligență[20]. Lumea (cerul și lumea sublunară) este pusă în mișcare de primul motor ca efect al iubirii și dorinței cu care ele înconjoară acest prim motor (cf. *Metafizica*, 1072a 25 sqq.), temă care va fi reluată de Plotin. Cerul este o realitate mai simplă decât lumea sublunară, iar din acest motiv i se atribuie cea mai simplă mișcare, care nu poate fi alta decât mișcarea circulară (cf. *Despre cer*, 269a sqq.). Simplitatea pare să înlocuiască, provizoriu, asemănarea cu inteligența.

Dar, așa cum a spus-o deja Pierre Aubenque[21], cerul lui Aristotel nu este în mai mică măsură inteligibil decât sensibil. Aceasta se datorează în primul rând faptului că el este cuprinzătorul întregii lumi, în al doilea rând faptului că el are o relație de analogie cu întreaga lume sublunară, în al treilea rând fiindcă el întreține o relație specială cu sufletul.

În primul rând, definiția tripartită[22] a cerului propusă de Aristotel poate fi pusă în analogie cu definițiile substanței, ca materie, compus și ca formă[23], deși definiția lui Aristotel le numește pe toate cu termenul de „corp" (σῶμα). Dacă universul limitat aristotelic este considerat ca un întreg, cerul are aici un statut special. El este o realitate care provine dintr-o materie și o formă (cerul propriu-zis), apoi este materia acestei realități (planete, materia celestă) și mai ales limita lui ultimă (τὸ ἔσχατον) care joacă rolul de formă inteligibilă a cerului, dar, fiind totodată și periferie a lumii ca întreg, *același* ἔσχατον va juca rolul de aspect inteligibil al întregii lumi. Această „formă" a cerului va fi speculată de neoplatonismul arab atunci când o va descrie ca pe o inteligență unică pentru toți oamenii, un *locus specierum* pe care l-am declara astăzi mai degrabă platonic decât aristotelic[24].

În al doilea rând, între evenimentele lumii sublunare și cele celeste există o analogie, ceea ce nu înseamnă însă determinism astral. Având aceeași „formă inteligibilă — limită ultimă" (ἔσχατον), actualizarea celestă trebuie în mod necesar să se afle în corespondență cu actualizarea sublunară. De aici provin celebrele pasaje ale relațiilor dintre planete și nașterea unui viețuitor[25].

Cerul are, în al treilea rând, o relație specială cu sufletul, iar acest lucru se petrece prin intermediul timpului[26]. Cerul, cu mișcările sale regulate, constituie un reper fix pentru măsurarea timpului (cf. *Fizica*, 223b 13 sqq.), dar simultan Aristotel își pune întrebarea dacă timpul, a cărui măsură este clipa lipsită de dimensiuni, fiind numai *„început și sfârșit avute împreună"*[27], nu are cumva o relație specială cu sufletul.

În același timp, așa cum a demonstrat-o deja Virgil Ciomoș[28], legătura dintre timp și suflet nu este doar una între timp și simțuri, pentru Aristotel, ci mai cu seamă una între timp și unitatea simțurilor cu intelectul. Aceasta înseamnă că, de fapt, inteligibilitatea cerului ar putea corespunde — dacă nu la Aristotel, măcar la unul dintre comentatorii lui — cu intelectul. Iar acest lucru se întâmplă la Comentatorul însuși. Averroes, comentând *Fizica*, unde Aristotel stabilise că este cu neputință să existe timp fără suflet (223a 26), este de părere că timpul există și în cer și în suflet: *„Iar această problemă* (dacă timpul e și în suflet și în afara lui — n.n.) *nu mi-am putut-o lămuri niciodată, iar în tot ceea ce eu am scris despre timp, i-am urmat pe comentatori, dar sub acest aspect — nu. Dacă timpul nu urmează o anumită mișcare care există în afara sufletului, ..., de ce spune atunci Aristotel, mai apoi, că el urmează mișcarea corpului celest? Căci dacă urmează mișcarea corpului celest, rezultă că un orb nu percepe timpul, fiindcă el nu percepe niciodată mișcarea cerului*"[29]. Analogia cer-suflet va răzbate în condamnările anului 1277 ale averroismului sub forma raportului de implicație dintre ideea unității intelectului pentru toți oamenii și a cerului-inteligență mediator.

Astfel, ca argument al eternității lumii la Aristotel, problema cerului aduce cu sine trei teme importante, analizate mai sus, care vor constitui substanța condamnărilor anului 1277. De altfel, trebuie spus tema eternității lumii nu are ca subiect doar întrebarea „are lumea limite în timp sau nu?", ci aduce cu sine o serie întreagă de probleme care țin de natura cerului, relația dintre om și Dumnezeu și medierea celestă, posibilitatea unui unic intelect pentru toți oamenii etc.

În plus, lumea este eternă pentru Aristotel, *pentru că* există cerul, a cărui infinitate potențială (se știe că Aristotel nu a acceptat infinitul actual) dă lumii eternitate „desfășurată", iar materia este eternă, prin urmare generarea și coruperea sunt eterne[30]. Totul se datorează în sistem circularității, deoarece totul este întemeiat aici pe teza de bază a anteriorității actului față de potență. Dar nu este oare această interpretare a cerului aristotelic, deopotrivă sensibil și inteligibil, una mai degrabă platonizantă? Dacă Aristotel ar fi dorit ca sufletul să fie totuna cu cerul și să conțină în mod etern toate speciile inteligibile, așa cum l-au interpretat mai târziu aristotelicienii arabi și apoi Siger din Brabant, ar fi spus-o el însuși. Există însă, din Aristotel, ceva mult mai important decât el însuși: anume felul în care comentatorii au prefăcut în tradiție filosofică un *corpus* de texte ale cărui teze, îndreptate sau

răstălmăcite, au trecut în Evul Mediu latin și au creat o imagine a lumii fiecea și „alterată" în raport cu autorul ei grec.

3. *Plotin — circularitatea și originea sufletului*

Plotin asociază problema circularității cerului — spre a transmite paradigma platonico-aristotelică conștiinței filosofice a Evului Mediu latin — cu problema circularității sufletului. Idealul „*fugii în afara lumii*" poate primi o traducere în termenii relației dintre cer și suflet. Astfel, mișcarea circulară a cerului este explicată de Plotin ca o copie a mișcării circulare a intelectului (*Enn.*, II, 2, 1: „*De ce se mișcă* <*cerul*> *circular? Fiindcă el imită intelectul*"). Totuși, această temă platonică este brusc transformată de rațiunile interne ale ontologiei ierarhice: faptul că toate realitățile provin din Unul suprem le determină pe acestea din urmă la o dublă condiție: mai întâi, toate realitățile aspiră la revenirea în Unul suprem, dar în același timp ele nu pot trece de o cenzură transcendentă. Această dublă condiție a multiplului sugerează de ce multiplul este multiplu în fața Unului și totuși provine din el, fără a redeveni niciodată Unul, dar în același timp oferă cauza mișcării circulare a întregului provenit din Unu[31].

Mișcarea proprie a sufletului este circulară, așa cum v a fi reluată și în *corpus*-ul areopagitic[32] și transmisă lumii medievale, însă el nu realizează o mișcare de revoluție în jurul unui centru corporal, ci în jurul originii sale[33]. Din acest motiv, centrul sufletului devine o realitate mai adâncă decât sine însăși, iar sufletul, pentru a scăpa de necesitatea care îl domină în lumea corporală sublunară, trebuie să fugă în afara lumii[34], adică să își găsească propria origine. Dar aceasta înseamnă a găsi pe cel din tine însuți mai adânc decât tine însuți.

Credem că rezultatul acestei teze trebuie pusă în legătură cu tradiția Dumnezeului interior al Sf. Augustin, al cărui neoplatonism, transfigurat în doctrina creștină, nu este mai puțin un neoplatonism. Este foarte interesant faptul că tocmai aceia care, în anul 1277, vor încerca să scoată din paradigma filosofică problema mediatorului — cel puțin în varianta lui exagerată de Siger din Brabant — vor fi franciscanii — continuatori ai unei linii augustiniene și avicenniene de gândire în toată tradiția gândirii scolastice!

Mișcarea circulară a cerului, imitând-o pe aceea a intelectului, întemeiază eternitatea lumii ca pe o participare (desfășurată crono-

logic) la eternitatea Unului. Lumea este eternă, în acest caz, în trei sensuri: ca specie inteligibilă (fiindcă circularitatea care duce la eternitate ține de aspectul inteligibil al cerului), ca materie celestă (care nu mai este eterul aristotelic, ci focul[35]), iar în al treilea rând ca specii inteligibile ale realităților lumii sublunare, care sunt eterne, fiind în relație de analogie cu elementele astrelor. Eternitatea lumii pare să fie, pentru Plotin, o „desfășurare" a eternității Unului. Lumea este coeternă celui din care a provenit, astfel încât procesiunea are loc *ab aeterno*.

Mai mult, circularitatea este intim legată de procesiune, în sensul în care mișcarea circulară eternă a intelectului — în bun spirit hegelian — „*poartă către ființa a ceva*"[36], întemeind ființa individuală. Modelul, extrem de coerent în ansamblul său, va trece parțial la Sf. Augustin, parțial în *corpus*-ul areopagitic, dar mai ales în filosofia arabă, prin Proclos.

Paradigma ploliniană va aduce în polemica eternității lumii trei teze principale: eternitatea lumii, ca specie și nu în sens individual[37], este garantată de doctrina imparticipabilității Unului (care generează, aici, modelul circular); procesiunea are loc *ab aeterno* și nu în timp; procesiunea are loc prin intermediari, dintre care cel mai important este intelectul[38].

4. *Argumentele Sfântului Augustin*

Este un loc cu adevărat comun faptul că raportul dintre tradiția greacă a coeternității circulare dintre lumea întemeiată și principiul ei și, pe de altă parte, doctrina creștină a creației este unul de excluziune[39]. Efortul gândirii medievale de integrare a tradiției greco-arabe în gândirea creștină va duce la tensiunile pariziene de la sfârșitul secolului al XIII-lea. Problemele ridicate țin de distanța dintre conceptele de creație (din nimic) și acela de generare (având la dispoziție un subiect), de distincția dintre creația *de tempore* și aceea *ab aeterno*. Sf. Augustin va reprezenta practic primul episod al polemicii creștine în jurul problemei eternității lumii, dintre cele care au ajuns în mod direct să influențeze sfârșitul secolului al XIII-lea. El va transmite tradiției una dintre metaforele des vehiculate în contextul anilor 1277, pe care Albert cel Mare chiar i-o va atribui lui, dar care aparține, se

pare, lui Porfir, în tratatul *De regressu animae*[40]: lumea este coeternă creatorului ei asemeni urmei din pulbere față de pasul care o apasă.

Sf. Augustin se va distanța de ideea că lumea este eternă prin trei argumente principale: **a)** deși percepția timpului este ca o extensiune a sufletului — *distensio animi* (cf. *Confesiuni*, XI) ea nu dă seama de certitudinea unui început sau sfârșit al timpului. Și totuși discursul omului nu poate depăși orizontul timpului fără ca acest discurs să-și piardă sensul (este absurd să ne întrebăm ce făcea Dumnezeu înainte de a crea lumea[41]); **b)** dacă lumea ar fi eternă, atunci sufletul nu ar mai fi cunoscut niciodată căderea ca moment privilegiat al timpului însuși. În plus, într-o lume eternă, sufletul nu poate fi nici fericit (fiindcă ar cunoaște umilințele viitoare), nici nefericit (fiindcă ar cunoaște viitoarele fericiri proprii); **c)** distincția dintre creație și început al timpului este *„abia inteligibilă"*[42].

Acestor poziții li se adaugă un tip de ezitare a Sf. Augustin, semnificativ pentru desprinderea lui de neoplatonism: el spune, în finalul fragmentului din *Confesiuni*, XI, 30, că *„nici un timp sau vreo creatură nu îți este coeternă ție, chiar dacă ea este ceva deasupra timpului"*. Aceste din urmă *„creaturi"* nu pot fi altele decât cele care stau ca reper pentru măsurarea timpului însuși, anume mișcările celeste. Implicit, Sf. Augustin recunoaște poziția privilegiată a mediatorului, fie el angelic sau numai pur și simplu celest[43]. Regimul cerului la Sf. Augustin este unul dublu: pe de o parte, cerul sensibil, ca măsură necesară a timpului, este respins[44], dar, pe de altă parte, el are și o natură rațională, care este *„cerul cerului"*[45] și aparține mai degrabă lui Dumnezeu decât omului, deși are un regim creat.

În plus, el însuși gândește creația din nimic încercând să integreze doctrinei creștine ideea generării ca actualizare a materiei în formă: *„Dumnezeu a făcut la început cerul și pământul, potrivit cu o anumită putere de a primi forma materiei care, ca să spun astfel, urma să fie formată potrivit cu Cuvântul lui, și care preceda formarea sa proprie nu după timp, ci după origine"*[46].

În plus, Sf. Augustin anunță deja, în finalul fragmentului din *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XI, 4, o tensiune scolastică fundamentală în disputa eternității lumii: pe de o parte, existența unui început presupus al timpului, pe de alta, imutabilitatea voinței divine.

5. *Interpretarea lui Ioan Filopon și trecerea spre filosofia arabă*

În secolul al VI-lea, în jurul anului 529, șeful școlii de filosofie din Alexandria este Ioan Filopon, celebru comentator al lui Aristotel[47], autor al unui comentariu la *Cartea Genezei* în care pune problema eternității lumii în termenii unei alianțe între paradigma peripatetică și cea iudeo-creștină. Astfel, el va supune textul *Genezei* unei grile peripatetice, speculând asupra distincției dintre creația cerurilor și a pământului, pentru a arăta că cerul nu este supus regimului sublunar al generării și coruperii: Dumnezeu nu spusese, într-adevăr, lumii celeste „*Creșteți și vă înmulțiți și umpleți pământul*"[48], ceea ce înseamnă că lumea creată are un aspect căreia îi lipsește principiul autodistructiv, și acest aspect este cerul.

Iar dacă mai admitem că acesta conține speciile inteligibile ale lucrurilor și el aduce toate lucrurile în act, așa cum va face ceva mai târziu o parte din gândirea arabă, și pe urmele ei Siger din Brabant, atunci vom admite că studiul care are ca obiect această lume nu va ajunge la concluzia că există niște limite ale timpului, ci acest lucru va trebui admis prin credință, așa cum va face Boetius din Dacia. Desigur, Filopon (*Ioan Gramaticul* pentru arabi și pentru scolastici) încă nu spune toate aceste lucruri în *Comentariul* său care, de altfel, nici nu a fost cunoscut în secolul al XIII-lea[49]. Dar este evident că paradigma pregătită de Filopon evoluează spre aceste concluzii.

Mai mult, Filopon este autorul[50] unor paradoxuri cu care sprijină ideea finitudinii temporale, care vor trece în Evul Mediu latin prin disputele dintre Algazel și Averroes și vor fi reluate de Sf. Bonaventura[51]: faptul că infinitul nu poate fi traversabil, faptul că infinitului trecut nu i se poate adăuga nici o clipă în plus, faptul că ideea revoluțiilor infinite ale corpurilor celeste este absurdă, fiindcă mereu va exista o proporție fixă între ele, ori două numere infinite nu se pot raporta la ele.

*

Din acest moment, disputa din spațiul neoplatonismului va trece în bună parte în mediul arab. Unitatea istoriei filosofiei antice și medievale, cel puțin în această polemică, este ușor de susținut, iar mitul „secolelor obscure" ale istoriei filosofiei își poate vădi falsitatea. Drumul regal al filosofiei trece, de fapt, prin câteva orașe: Atena,

Roma, Alexandria, apoi Bagdad, Toledo și Siracuza, pentru ca, în fine, aceeași tradiție să se oprească la Universitatea din Paris, provocând importanta criză a anilor 1270–1277. În mediul arab problema eternității lumii va fi intim legată de problematica cerului, a analogiei dintre cer și suflet și a dublului aspect al cerului, inteligibil și totodată inteligent

6. *Cerul arab. Paradoxurile infinitului*

Universul lui Alkindi, cel dintâi filosof al arabilor, în secolul al IX-lea, este unul de inspirație peripatetică si neoplatonică[52]. În această paradigmă, Alkindi încearcă să demonstreze faptul că lumea este creată[53]. Efortul lui speculativ poate uimi pentru felul în care reușește să arate faptul că o paradigmă cum este aceea peripatetică și neoplatonică poate furniza argumente pentru o finitudine a lumii. După ce în lucrarea *Despre filosofia primă* formulase deja paradoxuri ale infinitului asemănătoare cu cele ale lui Filopon (care vor fi, de altfel, reluate de Algazel), în *Cartea introductivă în arta demonstrației logice*, Alkindi prezintă un model al lumii a cărui finitudine ține de libera voință a creatorului ei. Astfel, cerul este o realitate intermediară între lume și Dumnezeu, și e mai degrabă o desfășurare și o imagine a voinței divine. Mișcarea lui circulară conferă lumii o lipsă de stabilitate într-o dispoziție unică, însă evenimentele lumii sublunare a individualelor sunt guvernate de lumea celestă a speciilor și de lumea elementelor generatoare aflate sub cercul lunii. Dar, ceea ce este foarte important în fragmentul lui Alkindi, mișcarea circulară a cerului nu ține de esența acestei lumi, ci de *„proiectul"* divin: pentru Dumnezeu, istoria lumii este în mod esențial *clipă*, ca diferență între un început și un sfârșit, considerate împreună. Una dintre cele mai nelămurite fraze din fragmentul pomenit este: *„Prin urmare <lumea> nu este stabilă în privința identității și nu este eternă decât prin forma care o constituie"*. Atunci, într-un sens, lumea este eternă, adică ține cumva de eternitatea lui Dumnezeu prin forma sa, care totuși nu îi aparține doar ei, ci pare un intermediar, o limită între Dumnezeu și lume (Sf. Toma va vorbi în acest caz de un timp intermediar, care este cel angelic, nici succesiune, nici eternitate stătătoare, ci *aevum*, un timp al intermediarului prin excelență[54]).

Mișcarea cerului ține în ființă lumea, dar, în același timp, cerul este și creat (în sens sensibil, căci planetele își pot opri cursul în *„ziua marii judecăți”*), dar și increat (în sens inteligibil, *„prin forma care o constituie”*). Această soluție se împlinește în descrierea pe care o face Alkindi apocalipsei: *„Ziua marii judecăți”* are loc în funcție de același cer, al cărui conținut de posibilități realizabile în lumea sublunară trebuie să se împlinească. Prin urmare, și credem că în această frază stă geniul interpretării lui Alkindi, principiul plenitudinii este intim legat de finitudinea lumii: *„Căci, dacă a fost sortit ca timpul să fie finit, tot ceea ce este posibil este necesar să se împlinească”*. Aproape că această lume are un început și un sfârșit în fiecare clipă, în felul în care fiecare clipă este o actualizare a posibilităților pe care „cerul” lui Alkindi le pune la dispoziție.

Disputele lumii arabe în jurul eternității lumii stau, de la începutul lor, sub semnul unor grupări mai apropiate sau mai îndepărtate de ortodoxia Islamului: gruparea filosofilor *Loquentes* (cei care susțineau dialogul ca formă primă a filosofării — ***Mutakallimun***, adepți ai „cuvântului” — ***kalam*** — și doreau o conciliere între rațiune și credință), apoi cei care erau adepți ai filosofiei peripatetice și neoplatonice (*falsifa* — transliterație arabă a filosofici) oarecum independent de dogma islamică, precum și o reacție teologică împotriva influențelor grecești — secta ashriților[55]. Alain de Libera observă faptul că grupările gândirii arabe sunt reluate de polemicile universitare pariziene prin creștinii franciscani, dominicani și averroiștii latini[56]. Se poate vedea în acest fel cum occidentul latin de după Alain de Lille (primul care citează, spre finalul secolului al XII-lea, ***Liber de Causis***) este în profunzime marcat de moștenirea arabă, care îi dirijează în mare problemele propriei filosofii. Totuși, lucrarea lui Algazel, ***Respingerea filosofilor***, nu va fi tradusă în latină, iar lucrarea lui Averroes, ***Respingerea respingerii aduse de Algazel filosofiei*** (celebra ***Tahafut al'tahafut***), va fi tradusă în latină mai târziu, deși argumentele formulate vor circula în secolul al XIII-lea, fiind citate prin intermediul altor texte traduse. Averroes va fi cunoscut prin comentariile sale la textele aristotelice de bază privind eternitatea lumii, pe când Algazel va fi citat indirect[57]. Textele lui Avicenna vor fi cunoscute direct, în sensul în care

Metafizica va fi amplu citată, între alții, mai cu seamă de Henri din Gand.

Pentru Avicenna, care reia cea mai mare parte a argumentelor aristotelice, lumea este eternă grație mișcării celeste circulare[58], grație faptului că generarea și coruperea au loc doar la nivelul sublunar, astfel încât materia cuprinsă în spațiul tridimensional *(materia signata)* este eternă, precum și grație principiului *ex nihilo nihil fit*, prin care — asemeni pasajului aristotelic din *Fizica*, 192a 25–34 — privația nu dă naștere la nimic[59], prin urmare ideea unei creații din nimic nu poate fi susținută.

Problema pusă de Avicenna și de Alkindi, ca și de Sf. Augustin și de Aristotel, este problema *începutului*, care nu poate fi gândit în lipsa unei *medieri*. Începutul nu poate fi gândit decât ca fiind ceva realizat, ca o diferență dintre „primul" și al „doilea" moment. Medierea realizată în paradigma arabă nu este mai ales inteligibilă, cum era la Aristotel, ci ea devine în acest caz mai ales inteligentă. Legătura credem că trebuie făcută aici cu angelologia lui Avicenna, în sensul în care mediatorul dintre Dumnezeu și lume este inteligibil, dar mai ales inteligent, adică o realitate mai întâi însuflețită și în al doilea rând având inteligență, adică invers decât propusese Plotin atunci când susținea preeminența inteligenței față de suflet în raport cu Unul. Avicenna spune aceasta în finalul fragmentului din *Metafizica* tradus în acest volum: *„cea mai apropiată cauză de mișcarea primă este sufletul și nu inteligența, și cerul este un viețuitor care ascultă de Dumnezeu* (*animal oboediens Deo*)". De altminteri, Henri Corbin precizează chiar faptul că are loc *„o dată cu Avicenna, identificarea inteligențelor de origine neoplatoniciană cu entitățile angelice de origine iudeo-gnostică*"[60]. Lumea, ca desfășurare a eternității divine, ajunge să primească atributul eternității oarecum analogic față de Dumnezeu, conform distincției aviceniene între un lucru etern în sens absolut *după timp* și un lucru etern absolut *după esență*. (Distincția va sta la baza independenței stabilite de Sf. Toma, în tratatul său, între faptul de a fi creat și acela de a avea un început al timpului.) Această concepție asupra eternității lumii este în corespondență cu ideea aviceniană a unei creații permanente în care divinitatea conferă creaturilor sale în chip etern forme esențiale a căror existență este pur contingentă, ca fiind mai degrabă un *„dătător de forme — dator formarum*", decât apropiat unui Dumnezeu creator în sens creștin. Totuși, această teorie a esențelor și a existenței

accidentale va avea o influență directă asupra Sf. Bonaventura, a lui Henri din Gand și a altora[61].

*

Averroes va aduce cu sine o interpretare care sintetizează paradigma aristotelică și neoplatonică, tematizând problema intermediarului între lume și Dumnezeu în chipul intelectului unic pentru toți oamenii. În dialogul său imaginar cu Algazel vom întâlni puncte de vedere pe care teologia scolastică le va dezvolta pe planuri diferite, însă cel mai important argument pare a fi ultimul, cel legat de existența intelectului unic.

Mai întâi, Algazel, apărător al tradițiilor islamice în fața influenței grecești (lucru pe care, așa cum notează Étienne Gilson[62], lumea latină nu îl știa, crezându-l și pe el un discipol al avicennismului), consideră că Dumnezeu putea să creeze lumea la un anume moment fără ca mai înainte să o fi creat, deoarece era posibil ca în Dumnezeu să fi apărut un determinant al voinței inexistent până atunci. Pentru Averroes, acest lucru este fals, nu numai pentru că nu poate fi vorba (așa cum spusese deja Augustin) de un timp anterior creației, ci pentru că discursul nostru uman este inadecvat realității divine. Metoda[63] pe care o practică aici Averroes este aceea a *„respingerii"* — *destructio* (în latină), *tahafut* (în arabă), prin care raționamentelor adversarului le este subminată posibilitatea însăși: este adevărat că, dacă am concepe relația dintre Dumnezeu și oameni, ea devine una între agent și patient, dar niciodată nu putem fi siguri că aducerea în ființă a lumii ține de un motiv fie voluntar, fie necesar, fără ca un al treilea caz să fie posibil. Ceea ce distruge orice argumentare privind non-eternitatea lumii.

În al doilea rând, Algazel obiectează dezvoltând un paradox al infinitului, după Ioan Filopon: dacă putem cunoaște raportul constant dintre mișcările a două planete, atunci mișcările lor nu pot fi infinite, fiindcă raportul dintre numărul de revoluții ale celor două planete s-ar afla într-o proporție inversă față de raportul dintre perioadele de revoluție ale lor, și apoi, două numere infinite nu pot constitui o proporție. Averroes răspunde la acest argument deosebind — așa cum altă dată o făcuse Aristotel[64] — între un infinit actual, în care argumentul lui Algazel ar fi fost valid, și un infinit potențial, în care proporția rămâne constantă oricâte revoluții s-ar produce[65].

În al treilea rând, Averroes mai citează o obiecție posibilă, reluată după aceeași sursă: infinitului nu i se poate adăuga nimic. Totuși, în cazul unui infinit potențial, cauza primă — act pur — însoțește fiecare moment al actualizărilor contingente, astfel încât nimic nu împiedică existența unui infinit temporal potențial. (De altfel, obiecțiile asupra problemei infinitului vor fi reluate de Sf. Bonaventura în comentariul său la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul[66]).

În ultimul rând, cel mai important argument al filosofului arab este faptul că există un unic intelect pentru toți oamenii, care asigură eternitatea lumii. Algazel contraargumentează arătând prezența conștiinței de sine precum și faptul că, dacă ar exista un asemenea intelect, atunci toți am ști aceleași lucruri simultan. Averroes îl respinge și de această dată, fără să-i răspundă direct la argumente: dacă intelectul nu ar fi unul, atunci nu am putea obține un principiu de individuare al oamenilor, ci sufletul — specie a omului — s-ar divide și am ajunge la un *„suflet al sufletului"*. De această dată, disensiunea era foarte adâncă și tema angajată depășea dimensiunea unei simple polemici, conducând la o criză în interiorul paradigmei greco-arabe care viza întemeierea subiectului cunoscător și legătura acestei teme cu analogia dintre cer și suflet.

Pentru filosoful evreu Avencebrol, în secolul al XI-lea, autorul unui celebru tratat, *Izvorul vieții*, care nu va fi cunoscut de Maimonide[67], însă va fi tradus în limba latină și des citat de universitarii parizieni, eternitatea este un termen care stă ca presupoziție pentru generare, în vreme ce proveniența formei din non-formă lasă loc creației, fără ca aceasta să stea ca termen prim al seriei generării[68].

Vom părăsi paradigma arabă, după această schițare a câtorva probleme moștenite de Evul Mediu latin. Înainte de a trece direct către polemica secolului al XIII-lea, trebuie să precizăm, după ce am prezentat constituirea istorică a paradigmei greco-arabe, la ce legătură între teza unității intelectului și a eternității lumii ajunge ea în momentul trecerii sale în cultura latină. Vom înțelege în acest fel reacția justificată a teologilor parizieni în fața unui model al lumii complet străin — în formularea sa radicală — de creștinism.

7. Legătura dintre teza unității intelectului și teza eternității lumii

Ideea unui intelect unic pentru toți oamenii apăruse în filosofia Evului Mediu o dată cu Averroes, deși ea provenise din punct de

vedere doctrinar din suprapunerea unor dificultăți ale problemei cunoașterii din tratatul lui Aristotel, *Despre suflet*, cu teza emanării inteligenței din Unu, de proveniență plotiniană. Plotin chiar discută ideea unui suflet unu-multiplu și posibilitatea unui intelect unic pentru toți oamenii — cf. *Enneade*, IV, 9. Ea este solidară cu existența unui cer sensibil și inteligibil mediator între Dumnezeu și lume și cu ideea că lumea este eternă.

Aristotel definise sufletul ca *„act prim al corpului natural dotat cu organe"*[69], astfel încât realitatea în act a corpului este sufletul, iar discuția asupra deosebirii dintre corp și suflet este lipsită de sens[70]. În acest caz, ar trebui ca toate funcțiile sufletului să dispună de organe corporale. Dacă simțirea, mișcarea, hrănirea, creșterea și descreșterea dispun de aceste organe, gândirea este lipsită de organ corporal[71] și, din acest motiv, știința în act și obiectul ei inteligibil sunt totuna[72] (lucrul imaginat devine chiar „organul" corporal al gândirii, fiindcă el stă ca subiect pentru realizarea gândirii, iar gândirea, atunci când gândește, devine într-un sens *„toate lucrurile"*[73]). Existența unui raport între cineva care afectează și cineva care este afectat în cunoașterea intelectuală îi permit lui Aristotel să arate că aspectul activ al intelectului este deosebit de cel pasiv și cel dintâi are origine divină. În plus, el este nemuritor, dar nu are memorie, pe când intelectul posibil este cel muritor, dar care are memorie[74]. Este evident că din această paradigmă a problemei sufletului, conservarea necontradictorie a atributelor eternității și individualității sufletului era imposibilă.

Averroes, în exercițiul său exemplar de distrugere a subiectului individual al cunoașterii, se va îndepărta puțin de această paradigmă, fiind de părere că subiectul cunoașterii (în sens de *subiectum* care stă la dispoziția actualizării) este un intelect posibil a cărui legătură cu noi înșine se realizează prin imagini, produse comune ale sintezei sensibilității și intelectului[75]. Din acest motiv, individualitatea noastră este păstrată cât timp noi înșine realizăm sintezele intelectului, fără ca eternitatea și individualitatea sufletului să se păstreze. Intelectul posibil însă ajunge să fie un fel de rețea de posibilități logice a tuturor lucrurilor, fiindcă el nu poate fi nici materie (deși are funcție „materială", așa cum o spusese deja Alexandru din Afrodisia), fiindcă el conține specii inteligibile, nu poate fi nici formă, fiindcă el este un receptacul al tuturor ideilor, prin urmare nu este nici compusul lor. Dimpotrivă, Averroes crede că *„se cuvine să propunem că acesta* (intelectul posibil — n.n.) *este un al patrulea gen de ființă"*[76], iar Octave

Hamelin îl numeşte „*materie inteligibilă*"[77]. Conţinătorul speciilor inteligibile, aşa cum am văzut mai sus, devenise în paradigma greco-arabă a eternităţii lumii cerul inteligibil care ţinea lumea în fiinţă. Aici, el este intelectul unic al tuturor oamenilor. Treptat, problema eternităţii lumii se reduce la eternitatea speciilor inteligibile.

Sf. Toma va protesta împotriva tezei unităţii intelectului, oferind argumente puternice în favoarea intelectelor plurale, dar numai în timpul vieţii mundane a omului, fără a putea oferi şi un argument pentru eternitatea individuală a sufletului[78]. Tratatul se va detaşa de tradiţia averroistă, pregătind momentul anilor 1277. Siger din Brabant va rămâne apărătorul tezei unităţii intelectului. Omul va deveni un instrument al cunoaşterii intelectului care îi furnizează acestuia din urmă imagini, astfel încât imaginile devin (în contradicţie cu Aristotel) un simplu produs al sensibilităţii[79].

Sf. Bonaventura va lega problema eternităţii lumii de aceea a unităţii intelectului în chip exemplar, devenind un excelent analist al dificultăţilor averroismului: în comentariul la *Cartea Sentinţelor* a lui Petru Lombardul, el va relua un tip de problemă ridicat deja de Algazel, fiind de părere că „*este cu neputinţă ca lucrurile infinite să existe simultan; dar, dacă lumea este eternă şi fără început, întrucât ea nu există fără om — căci în vederea omului sunt toate — iar omul durează un timp finit, urmează că au existat infinit de mulţi oameni. Dar câţi oameni fuseseră, tot atâtea suflete raţionale, prin urmare existaseră suflete infinit de multe. Dar câte suflete fuseseră, tot atâtea sunt şi acum, fiindcă ele sunt forme incoruptibile. Prin urmare, există infinit de multe suflete. Dacă tu vei spune la aceasta că există o circulaţie a sufletelor, sau că există un singur suflet în toţi oamenii, cea dintâi reprezintă o eroare în filosofie, fiindcă, aşa cum consideră Filosoful,* «actul propriu se află în materia proprie[80]»; *prin urmare sufletul, care a fost desăvârşirea unui singur* <om>, *nu poate fi desăvârşirea altuia, chiar potrivit Filosofului. În al doilea caz, eroarea este încă mai mare, fiindcă există cu atâtmai puţin un intelect comun în toţi oamenii*"[81].

Teza eternităţii lumii şi teza unităţii intelectului par să se susţină reciproc, fiindcă fac trimitere la una şi aceeaşi realitate, un „al patrulea gen de fiinţă", prin excelenţă intermediar. Evident, aceasta nu înseamnă că eternitatea lumii implică în mod necesar existenţa unui intelect unic pentru toţi oamenii (Dumnezeu poate crea un intelect unic şi într-o lume finită, iar reîncarnarea sufletelor era un model alternativ

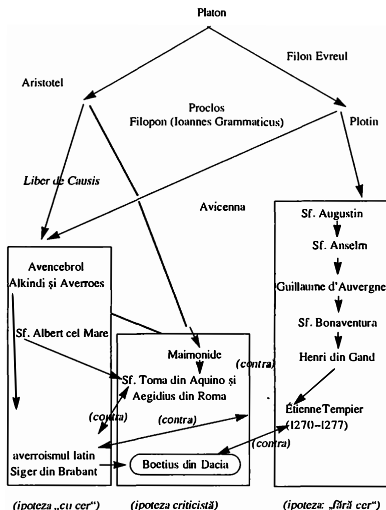
pentru unitatea intelectului într-o lume eternă). De fapt, cele două probleme — așa cum ele apar în paradigma greco-arabă — sunt întemeiate pe *același* argument, al inteligenței mediatoare între Dumnezeu și lume, al spiritului care reprezintă un loc de întâlnire între om și Dumnezeu, al rațiunii care poate concura sau poate îmbrăca veșmântul credinței. De aceea, dublul adevăr este evident înrudit cu aceste probleme, iar condamnările lui Étienne Tempier înfățișează tensiunile unei paradigme aflate în criză, aproape în sensul în care Thomas Kuhn gândea structura revoluțiilor științifice.

Dar dacă lumea este eternă din pricina circularității cerului mediator, dacă această circularitate este proprie rațiunii, dacă cerul inteligibil este cel puțin un *analogon* al sufletului, atunci există un intelect unic pentru toți oamenii.

*

Cu această tensiune, filosofia greco-arabă intră în mediul latin. Paradigma pe care am încercat s-o conturăm mai sus, cu toate incoerențele ei, cu toate ezitările, echivocitățile și inconsecvențele, a condus la câteva întrebări pe care scolastica le moștenește: Ce raport este între suflet și cer? Ce înseamnă faptul că între temporalitate și eternitate există o legătură mediatoare? Ce legătură există între cerul inteligibil și lumea sublunară? Este medierea celestă o opacitate sau o limpezime între Dumnezeu și lume? Evident, reacțiile vor fi extrem de diverse, de la respingerea îngrozită[82] a tezelor arabe la acceptarea lor entuziastă. Am împărțit, după F. van Steenberghen[83], în trei grupe principale, așa cum am anunțat deja, taberele în dispută: de-o parte franciscanii și câțiva magiștri în teologie, între care Henri din Gand, apoi dominicanii, apoi averroismul lui Siger. Dar, față de opinia lui Steenberghen, am operat trei modificări, așa cum se poate vedea în harta de pe pagina alăturată:

1. Mai întâi, am încercat o genealogie a ideilor care pleacă de la Platon și Aristotel și duce mult mai departe din punct de vedere istoric separația „taberelor" de la 1277. Se poate astfel vedea cum descendența plotiniană are o influență dublă, asupra filosofiei arabe și asupra lui Avencebrol, apoi cum din „ramura" arabă se desprinde analiza lui Maimonide, independentă de averroismul latin. Se poate, în plus, vedea cum teoria esențelor, de origine avicenniană, are influențe asupra tuturor „taberelor".


Platon
Aristotel
Filon Evreul
Proclos
Filopon (Ioannes Grammaticus)
Plotin
Liber de Causis
Avicenna
Avencebrol
Alkindi și Averroes
Sf. Albert cel Mare
Sf. Augustin
Sf. Anselm
Guillaume d'Auvergne
Sf. Bonaventura
Henri din Gand
Maimonide
(contra)
Sf. Toma din Aquino și
Aegidius din Roma
(contra)
(contra)
Étienne Tempier
(1270–1277)
(contra)
averroismul latin
Siger din Brabant
Boetius din Dacia
(ipoteza „cu cer")
(ipoteza criticistă)
(ipoteza: „fără cer")

2. În al doilea rând, l-am aşezat pe filosoful olandez Boetius din Dacia, cel care reprezintă pentru noi cel mai important document al fructificării latine a paradigmei medierii, în rând cu Maimonide, Albert şi Sf. Toma, acolo unde doctrina sa îl recomandă: criticismul său, teoria paradigmelor ştiinţifice, raportul dintre ştiinţă şi credinţă îl detaşează de averroişti, deşi idealul său intelectual îl pune în fruntea averroismului latin.

3. În al treilea rând, am denumit cele trei ipoteze după modelul paradigmatic propus: celei franciscane — practic o atitudine pur teologică în faţa paradigmei greco-arabe, deşi ea împrumutase mult din Avicenna — care încearcă să se elibereze de problema mediatorului celest, i-am dat numele de *„ipoteză fără cer"*. Modelului propus de Siger din Brabant i-am dat numele de *„ipoteză cu cer"*, aceasta reprezentând practic împlinirea ultimă şi, în bună parte, vulgarizată, a modelului greco-arab. Ipoteza iniţiată de Maimonide am numit-o *„ipoteză criticistă"*, fiindcă ea gândeşte raportul dintre Dumnezeu şi lume ca pe unul indiferent faţă de răspunsul la întrebarea „Este lumea eternă?", considerând că este necesară o examinare a posibilităţilor de a demonstra cu capacităţi umane eternitatea lumii. Vom prezenta, pe rând aceste ipoteze.

8. *Modelul lui Siger din Brabant*

Acest model poate fi studiat ca o deplină cristalizare a paradigmei greco-arabe descrise mai sus. Siger este un autor al cărui scris este foarte adesea ambiguu şi conţine o mulţime de capcane intenţionate, adresate probabil cenzorilor săi. Tratatul *Despre eternitatea lumii* a fost compus aproximativ în anul 1272, dar sigur după 1 aprilie 1272, când un nou val de cenzură interzisese susţinerea tezelor averroiste în Universitate[84]. Tratatul lui prezintă o lume care este eternă prin eternitatea speciilor inteligibile, iar eternitatea lumii priveşte mai cu seamă eternitatea speciei umane. Circularitatea este preluată totuşi într-un sens comun, folosind un model al lumii de tip stoic, preluat *sans le savoir*, probabil, dintr-un tratat al lui Nemesius Emesenus, confundat încă pe vremea aceea cu Grigore din Nyssa[85]: mişcarea planetelor dirijează cursul evenimentelor sublunare, refacerea aceloraşi poziţii ale astrelor aduce cu sine aceleaşi evenimente sublunare (după părerea lui Siger, la vreo treizeci şi şase de mii de ani). Avem în acest caz de-a face cu o

confuzie între cerul inteligibil/mediator și mișcarea cerului sensibil, împotriva căreia deja Platon avertizase.

Dar dincolo de acest fapt, magistrul Siger își construiește teza cu o ambiție pe măsura tradiției din care se revendică: după ce demonstrează faptul că lucrurile generate în lumea sublunară reiau într-o reproducere infinită specia proprie care pare să existe în ele, el încearcă să arate faptul că producerea în ființă a speciei depinde de crearea individului dacă și numai dacă această producere în ființă este eternă. Iar în acest caz, lumea ar fi eternă dacă speciile universale pot asigura aceasta, în măsura în care ele reprezintă un act care să fie anterior potenței de realizare a individului și care să întemeieze chiar această potență. Ori, aceasta înseamnă a reveni la teza aristotelică a anteriorității actului față de potență, pe care Siger o rediscută în ultimul capitol al lucrării sale. Între timp, concluzia tratatului, deși obscură încă în primele două capitole, se conturează deja clar în capitolul al III-lea, când Siger din Brabant își prezintă opinia asupra universalului[86]: urmând opinia lui Aristotel (*Metafizica*, VII, 13, 1038b sqq.), pentru care universalul în sine nu este o substanță, ci numai compusul reprezintă cu adevărat substanța, urmând apoi pe Themistius[87] și arătând că universalele există numai în suflet, el ajunge la un conceptualism prin care, după părerea noastră, își maschează în fața cenzurii adevărata lui concepție despre universalii. După ce elaborează o teorie a abstracției prin care intelectul își elaborează conceptele în experiența acestei lumi, astfel încât piatra are universalitate în măsura în care ea devine un înțeles *(intellectum)* abstract, iar universalul există numai în suflet, Siger sugerează faptul că realizarea în suflet a universalului ține de un raport între intelectul activ și imaginație, dar pe care nu îl mai precizează, fiind o temă care l-ar îndepărta de subiect, deși trimite pentru clarificare la lucrarea lui *Quaestiones in tertium De anima (Cercetări privind Cartea a III-a din Despre suflet)* unde acest lucru poate fi clarificat. Urmând trimiterea ediției critice a lui Bernardo Bazán[88], descoperim un pasaj în care Siger spune: *„Eu spun că în vederea înțelegerii noastre are loc o receptare a universalelor inteligibile abstracte o dată cu realizarea lor și chiar o abstractizare a lor însele, după ce ele mai întâi fuseseră concepte imaginate. Eu spun că primele două <procese>, anume receptarea inteligibilelor o dată cu realizarea lor, sunt suficiente pentru natura intelectului în sine, dar cel de-al treilea, anume abstractizarea inteligibilelor, după ce mai întâi au fost concepte imaginate, sunt cerute din pricina* continuității intelectului cu noi

înșine (s.n.)"[89]. Prin urmare, universalele se află *în suflet*, dar aceste cuvinte au o cu totul altă semnificație decât cea uzuală, dacă ne amintim că există o „continuitate" între oamenii — creatori ai imaginilor — și un intelect unic pentru toți oamenii care, de fapt, gândește! Această resemnificare schimbă întreaga soluție a magistrului, astfel încât Siger din Brabant nu pare a fi un conceptualist, ci un *realist* pentru care universaliile, o dată ce omul produce imagini, există în sine în intelectul unic pentru toți oamenii.

Astfel, modelul lui Siger este o împlinire a paradigmei greco-arabe în ceea ce privește regimul speciilor inteligibile conținute în cer, care asigură eternitatea lumii. Dar, pe de altă parte, este și o vulgarizare a lui, fiindcă separarea dintre cerul sensibil și lumea sublunară este asociată de magistru cu ideea stoică a perioadelor de repetiție a evenimentelor pământene în funcție de cele cerești. Ori, acest lucru duce la un determinism astral străin atât lui Aristotel, cât și lui Plotin.

9. *Modelul criticist: de la Maimonide la Sf. Toma din Aquino*

Filosoful Maimonide (Rabbi Moise ben Maimon, sau Moyses Aegiptius, cum apare în textele lui Albert cel Mare) va repune, spre finalul secolului al XII-lea, problema eternității lumii în termeni noi, supunând aristotelismul unui examen care ține în mod riguros de teoria adevărurilor presupuse într-o paradigmă științifică. Astfel, el va susține că teza eternității lumii nu împiedică deloc demonstrarea existenței lui Dumnezeu. Mai mult, ideea unei creații *ex nihilo* este indemonstrabilă pentru Maimonide, iar în sprijinul tezei eternității lumii se pot aduce argumente la fel de bine ca și împotriva acestei teze. Eternitatea lumii este mai degrabă o *ipoteză de lucru* decât o certitudine[90].

Pașii următori îi vor face Albert cel Mare și Sf. Toma din Aquino, arătând că eternitatea lumii este o antinomie a rațiunii, întrucât se pot găsi argumente *pro* și *contra* fără ca acest lucru să afecteze credința creștină. Proiectul inițiat de Maimonide va fi definitivat de către Boetius din Dacia, care reprezintă pentru noi ultimul act (logic) al disputei în jurul eternității lumii. Magistrul Boetius va spune că teza eternității lumii este punctul de plecare pentru știința fizicii, a matematicii, a metafizicii (ca adevăruri *secundum quid*, în raport cu lumea existentă) în vreme ce credința poate susține *simpliciter* (în sine) că lumea este creată în raport cu Dumnezeu.

Albert cel Mare este de părere, în *Summa theologiae*[91], că ideea eternității lumii are sens în ceea ce privește raportul de ordine dintre timp și eternitate, în sensul în care timpul este întemeiat de eternitate, în vreme ce un raport de cronologie între timp și eternitate este absurd. Dacă în *Summa theologiae* ideea coeternității lumii cu Dumnezeu este anunțată drept contradictorie, în tratatul *Despre cincisprezece probleme*, cap. V[92], scris în 1270, își va menține opiniile și va fi de părere că lumea nu poate fi coeternă lui Dumnezeu dacă acest lucru reprezintă faptul că lumea este lipsită de cauză. Timpul aparține lumii ca măsură a mișcării, având ca reper mișcările cerești. Nici un cuvânt în plus despre posibilitatea unei limite a timpului, sau despre o creație în timp, ceea ce îl plasează pe Albert cel Mare, totuși, ceva mai aproape de averroism decât se va găsi, în același an sau cel târziu în cel următor, tratatul *Despre eternitatea lumii* al Sf. Toma din Aquino. De altfel, în atitudinea lui față de Aristotel, Albert cel Mare încearcă să opereze modificări în interiorul paradigmei peripatetice însăși, arătând posibilitatea ca Aristotel să se fi înșelat și mizând oarecum pe fragmentul din *Topica* unde Aristotel propune eternitatea lumii ca îndoielnică[93].

*

Sf. Toma din Aquino realizează, în tratatul său, un exemplu de subtilitate polemică, iar cea mai sigură înțelegere a poziției tratatului său poate porni de la stabilirea oponenților săi. Pe de o parte, Siger din Brabant era un oponent pentru călugărul dominican din două motive: mesajul magistrului era în mod evident eretic (dacă lumea este eternă și dacă există un intelect unic pentru toți oamenii, atunci nu există judecata de apoi), dar, în același timp, Siger încerca o recuperare de partea sa a aristotelismului regândit de Averroes, în timp ce Sf. Toma încerca și el o recuperare de partea creștinismului a paradigmei peripatetice. În *Despre unitatea intelectului*..., Sf. Toma încearcă să submineze legătura dintre Averroes și Aristotel, propunându-și să arate că teza unității intelectului este anti-aristotelică, că Averroes este un *„denigrator al filosofiei peripatetice“*[94], după ce el însuși își întemeiase majoritatea comentariilor la Aristotel pe cele ale lui Averroes.

Exact aceeași „strategie“ o găsim aplicată în *Despre eternitatea lumii*, dar de această dată nu contra lui Siger, ci a dușmanilor Sfântului Toma din interiorul Facultății de Teologie, călugări franciscani și în mod sigur, dintre magiștri seculari, Henri din Gand. Așa cum

procedase cu Averroes în celălalt tratat, aici — fără a-i pomeni nici o clipă — Sf. Toma își izolează oponenții teologi de propria lor tradiție, adică de Sf. Augustin, de Sf. Anselm din Canterbury (pe ale cărui observații din *Monologion* asupra creației din nimic Sf. Toma își întemeiază toată argumentația) și de Hugo de Saint Victor. Acest mecanism polemic este menit să arate că poziția corectă în polemică îi aparține dominicanului Toma din Aquino, ba chiar tradiția augustiniană (din care era firesc să se revendice mai ales Sf. Bonaventura și Henri din Gand) îi vine în sprijin.

Teza Sf. Toma din Aquino, urmându-l în fond pe Maimonide, este aceea că raportul dintre o lume creată și o lume fără limite temporale nu este contradictoriu[95]. Raționamentul lui este următorul: Dacă nu poate exista nimic etern și cauzat, atunci fie că Dumnezeu nu poate face așa ceva, fie este contrar legilor logicii. Dumnezeu este omnipotent, deci rămâne a doua ipoteză. Un lucru etern, dar cauzat, trebuie oare să presupună o materie eternă? Evident, nu, fiindcă Dumnezeu a creat și îngerii (care, *n.b.*, pentru Sf. Toma din Aquino sunt imateriali, pe când, pentru o bună parte dintre franciscani, ei sunt realități care dețin totuși o materie subtilă). Rămâne de verificat dacă o lume eternă și cauzată conține o contradicție logică. Mai întâi, Dumnezeu nu precede creația în timp, voința lui este imutabilă, nimic nu ne obligă să gândim un început absolut al timpului. Mai mult, după Sf. Anselm[96] creația *ex nihilo* înseamnă „*nu din ceva anume*", tot așa cum spunem despre un om că este întristat fără o cauză, adică din nimic. Ordinea dintre lumea necreată și cea creată nu este temporală, ci naturală, prin urmare limita timpului nu poate fi întemeiată rațional.

După acest „triumf" teologic, Sf. Toma face un pas nou în finalul tratatului său, arătând că argumentul lui Algazel (reluat, cum am văzut, de Sf. Bonaventura) nu este valid fiindcă, în fond, „*un asemenea raționament nu se cuvine propus, deoarece Dumnezeu putea face lumea fără oameni și fără suflete*". Pasul, extrem de curajos, după cum remarcă și Luca Bianchi[97], ajunge, de fapt, să vină împotriva paradigmei creștine medievale pe care Sf. Toma, ca și Sf. Bonaventura, o apărau. Lumea era creată în vederea omului, astfel încât ideea unei creații fără om putea părea o distanță relativ mare față de doctrina creștină. Sf. Toma își îngăduie această distanță, de fapt, simțind că admiterea rolului privilegiat al rațiunii în creație trimitea în mod firesc spre statutul ei intermediar între lume și Dumnezeu, lăsând un loc larg și ideii unității intelectului.



Continuatorul direct al ideii Sf. Toma din Aquino a fost Boetius din Dacia. Vom lăsa pentru finalul acestui studiu analiza soluției magistrului Boetius, fiindcă dorim ca abordarea ei să rezulte din analiza sincronă a argumentelor, pentru a urma apoi direct o analiză a problemei dublului adevăr.

10. *Contra-argumentele Sfântului Bonaventura*

Tezei eternității lumii i se vor opune pe rând, până în anul 1277, Sf. Bonaventura și Henri din Gand, având ambiția să demonstreze existența unei creații intratemporale. În comentariul său la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul[98], Sf. Bonaventura scrie o *quaestio* în care — după regulile unei *quaestio* scolastice, adică o formulare a problemei, șirul argumentelor *pro*, al argumentelor *contra*, o *conclusio* și o argumentare a ei, iar în final un șir de răspunsuri la obiecții — cercetează dacă lumea a fost creată *ex tempore* (adică în timp) sau *ab aeterno* (din eternitate). Sf. Bonaventura pledează pentru o creație intratemporală, iar el aduce în sprijinul său câteva argumente pe care, reordonându-le tematic, credem că le putem reduce la cinci:

a) Înainte ca un lucru să fie mișcat, este necesar un motor al său cu o mișcare perfectă. Acest motor este cerul, care însoțește mișcările infinite ale lumii sublunare. Prin urmare, lumea poate fi eternă. Dar, crede Sf. Bonaventura, raportul dintre anterior și posterior realizat în clipă este realizat și în creație, pentru că Dumnezeu *„motum mobili concreavit — a creat mișcarea împreună cu mobilul"*, în sensul în care el *„la început a făcut cerurile* **și** (s.n.) *pământul"*, iar aceasta înseamnă că anteriorul și posteriorul sunt dați simultan în creație.

b) Apoi, dacă lumea este eternă, ar însemna că sufletul este fie muritor, fie unic pentru toți oamenii, fie cunoaște reîncarnarea, fiindcă este cu neputință infinitul actual. (Așa cum am văzut, argumentul fusese deja formulat, în parte, de Algazel[99].) Ori, aceste lucruri contravin credinței, deci lumea nu este eternă.

c) În al treilea rând, ar spune apărătorii tezei eternității lumii, Creatorul ar trece de la o stare inactivă la una activă, dacă el ar crea lumea în timp *(ab otio ad actum)*. Aceasta, pentru Sf. Bonaventura, este

fals, fiindcă ar contrazice imutabilitatea și simplitatea divină, căci ar însemna că Dumnezeului-necreator i-ar lipsi ceva, sau Dumnezeului -creator i s-ar adăuga ceva. Pe de altă parte, dacă el a creat lumea *din eternitate*, atunci el nu ar fi în stare să creeze ceva nou. Urmează că în mod rațional este acceptabilă ideea că Dumnezeu a realizat ceva *din aeternitate*, iar exemplul augustinian cu pasul în pulbere este coerent. Dar, în acest caz, nimic nu mai deosebește relațiile intratrinitare de relația dintre Dumnezeu și lume. Prin urmare, nu ne rămâne decât să credem că lumea este creată în timp.

d) Așa cum omul are nevoie de un *mediator* pentru a realiza ceva, de pildă pentru a arunca o piatră, dar există o creatură superioară lui, anume îngerul, care nu are nevoie de instrument, dar își modifică dispoziția trecând de la o stare activă la una inactivă când aruncă piatra, tot astfel deasupra îngerului este Dumnezeu, mai simplu și decât îngerul, care nu are nevoie de nimic pentru a crea și nici nu își modifică propria dispoziție creând.

e) În ultimul rând, seria de argumente prezentate la rubrica *sed contra* (argumente contrare tezei puse la îndoială, înainte ca autorul să-și spună propria părere) prezintă pe larg, în descendență zenoniană, paradoxurile infinitului: infinitului nu îi putem adăuga nimic, lucrurile infinite nu pot fi ordonate sau parcurse și nici nu pot exista simultan, nu putem înțelege lucruri infinite printr-o virtute intelectuală finită. Dintre toate, cel care atacă cel mai puternic paradigma greco-arabă este ultimul paradox: existența unei substanțe spirituale — corespunzătoare, de fapt, intelectului unic — care să genereze sau să înțeleagă măcar (*saltem cognoscere*) că o mișcare infinită presupune infinitatea acestei substanțe, fapt care o face egală cu Dumnezeu.

Este ca și cum am spune că între Dumnezeu și lume nu există nici o mediere, iar creația, din perspectiva limbajului uman, nu poate fi semnificată decât în timp. Raționamentele Sf. Bonaventura, în raport cu cele ale Sf. Toma, par să reclame nu atât o înfruntare directă, cât mai degrabă o schimbare de paradigmă: Sf. Toma gândea în paradigma mediatorului celest (pe care îl respinge și el în cazul intelectului unic, dar îl acceptă încă în cazul măsurii timpului[100]), în vreme ce Sf. Bonaventura încearcă, cel puțin sub acest aspect al doctrinei sale, să se elibereze de medierea cerului inteligibil/inteligent. Astfel, el accentuează simultaneitatea în creație a cerului cu pământul, polemizează cu ideea inteligenței mediatoare, ba chiar cu orice raport de mediere între lume și Dumnezeu.

Această atitudine a Sf. Bonaventura provoacă de fapt realizarea unei noi paradigme de gândire, care va duce, mult mai târziu, la o retragere treptată din istoria gândirii a problematicii medierii dintre lume și Dumnezeu. Putem spune că acceptarea mediatorului inteligibil și inteligent (în cele mai variate forme ale sale, de la intelectul averroiștilor la angelologia atât de puternic conturată atât la Sf. Toma, cât și la Sf. Bonaventura, pentru care totuși îngerii nu au nici un rol în creație[101]) aduce cu sine ideea că lumea ar putea fi creată *ab aeterno*, în vreme ce ideea lipsei intermediarității deschide discuția asupra creației *ex tempore*.

Un asemenea gen de argumentare va aduce Henri din Gand, în anul 1276, cu câteva luni numai înainte de a face parte din comisia de condamnare a celor 219 teze pariziene.

11. *Un om fără cer: Henri din Gand*

Pentru magistrul în teologie Henri din Gand[102], partizan tacit al franciscanilor, creația în timp este un fapt demonstrabil. Creatura este în mod necesar legată de contingență, astfel încât între propoziția „creatura este contingentă" și propoziția „creatura are început în timp" există o implicație necesară, ca și între propozițiile „creatura este necesară" și „creatura este eternă". Această remarcă îi permite magistrului Henri să arate că ideea lumii coeterne cu creatorul ei îl transformă pe Dumnezeu într-un creator în mod necesar și nu prin liberă voință al lumii. Observația este importantă, însă felul în care o va folosi Henri este menit să îl așeze într-un cerc vicios.

Pentru a înțelege șirul demonstrației lui, este necesar să înțelegem sensul unei distincții folosite: creatura poate fi înțeleasă ca având ființă după neființă fie după înțeles *(intellectu)*, fie în mod real *(in re)*. După înțeles, adică în sensul că între neființa și ființa creaturii să existe o anterioritate logică (care să ducă, în fapt, la eternitatea lumii), iar în mod real, adică între neființa și ființa creaturii să existe o anterioritate temporală (care să ducă la demonstrabilitatea creației).

Dacă Dumnezeu nu creează în mod necesar, ar trebui demonstrat, spune Henri din Gand, că neființa creaturii este urmată de ființa ei *in re* și nu *intellectu*. Mai mult, „filosofii", adică paradigma greco-arabă, au crezut că anterioritatea aceasta este fie atât reală cât după înțeles, fie numai după înțeles. Dimpotrivă, teologii care sunt de partea lui Henri

(pe care el îi numeşte abuziv „*catolici*", deşi nu toţi teologii erau de partea lui Henri) trebuie să susţină că anterioritatea este *in re*.

Principalele surse ale lui Henri din Gand sunt: Sf. Augustin, mai ales prin respingerea exemplului coeternităţii pasului cu urma sa în pulbere (*Despre cetatea lui Dumnezeu*, X, 31), Avicenna şi Sf. Bonaventura.

Dacă am susţine că anterioritatea dintre neființa creaturii şi fiinţa creaturii după înţeles *(intellectu)*, atunci ar însemna că raportul dintre creator şi creaţie ar fi denumit în chip potrivit de metaforele tip „pasul coetern cu urma lui în pulbere" (reluată în forma sigiliului coetern cu urma lui în apă, sau a lăstarului cu umbra sa în luciul lacului), iar acest model de explicare nu este în mod intern contradictoriu (concede Henri). Dar el ar avea o mare insuficienţă, în sensul că raporturile intratrinitare nu s-ar mai deosebi de raportul dintre Creator şi creatură. Cum se poate vedea, argumentul a fost luat de la Sf. Bonaventura.

Dimpotrivă, dacă susţinem faptul că această anterioritate este reală, atunci vom spune că neființa a precedat fiinţa creaturii *în timp*, creaţia a avut loc *în timp* şi ea reprezintă de fapt „*un mod al schimbării*", o trecere de la neființa creaturii la fiinţa creaturii. Dar, are cu adevărat această expresie vreo semnificaţie?

O dată cu excluderea necesităţii creaţiei, Henri merge până la a lua, implicit, orice fel de statut special lumii celeste. Pentru Henri nu există mediator între Dumnezeu şi lume, iar întreaga creaţie este contingentă. De aceea, cel care părăseşte cu adevărat, în mod hotărât, paradigma greco-arabă este Henri din Gand. Iar experienţa lui este exemplară, fiindcă abandonarea definitivă a mediatorului îl obligă să conceapă o semnificaţie pentru „neființa creaturii" ca proiect divin. Ea ar putea corespunde esenţelor aviceniene dăruite lumii contingente de către Dumnezeul „*dătătorde forme*" *(dator formarum)*, astfel încât ar exista o fiinţă a esenţei *(esse essentiae)* înaintea unei fiinţe a existenţei *(esse existentiae)*[103]. Dar unde există această fiinţă a esenţei (sau aici: neființă a creaturii)? Henri din Gand nu ne spune nimic în acest sens în textul lui. Dar putem înţelege funcţia acestui artificiu conceptual: de fapt, el suplineşte în schema lui Henri exact ceea ce lipsea, adică *cerul inteligibil* menit fie să asigure medierea şi să susţină eternitatea lumii, fie să explice, ca la Sf. Bonaventura, faptul că însăşi creaţia este şi nu este în timp, adică cerul şi pământul au fost create în aceeaşi zi.

Henri din Gand, în loc să descopere circularitatea ca model ontologic, intră într-un cerc vicios: suprimarea regimului special al lumii

celeste îl obligă la un nou concept, care este *„neființa creaturii"* și care ține locul mediatorului absent. Pentru Henri, neființa creaturii este în timp (R. Macken, editorul textului, numește acest fapt *„temporalitate radicală"*[104]). Aceasta însă este absurd, fiindcă acolo unde nu există reper al măsurii nu este nici timp.

12. ***Analiza sincronă a argumentelor: argumente ale infinitului, ale imutabilității divine și ale cerului***

Până la condamnările lui Tempier (*terminus ad quem* al cercetării noastre) disputele s-au purtat, așa cum spusesem mai sus, cu trei tipuri de argumente: unele din perspectiva creaturii, altele din perspectiva creatorului, altele din perspectiva raportului dintre ele. Credem că cele trei perspective se pot reduce, în fond, la una singură.

Argumentele din perspectiva creaturii privesc problema infinitului, a structurii temporalității și a raportului dintre act și potență. Problema infinitului care nu poate fi parcurs, căruia nu i se poate adăuga nimic, care nu poate exista simultan provine de fapt din imposibilitatea unei raportări a finitului la infinit. Soluția raportului nu putea fi decât conceperea unei realități mediatoare a cărei consistență să fie dată de propria funcție (în plan teologic, acest lucru corespunde îngerilor). Analiza temporalității producea argumente în favoarea eternității lumii din două perspective: timpul care are ca măsură mișcarea cerului este o desfășurare a eternității, după Platon, astfel încât este cu neputință o concepere intratemporală a finitudinii timpului. În plus, experiența gândirii unui asemenea început obligă reflecția la inventarea unui nou intermediar, așa cum am încercat să arătăm în cazul lui Henri din Gand.

Argumentele din perspectiva creatorului conduc la un paradox principal: deși Dumnezeu este neschimbător, totuși creația lui voluntară trebuie să fie precedată de o noutate apărută în voința proprie, ceea ce contrazice faptul că este neschimbător. Aceasta înseamnă a gândi faptul că lumea este eternă cel puțin din perspectiva voinței lui Dumnezeu, pe când, din perspectiva sa proprie, ea cunoaște o finitudine temporală. Problema revine la aceeași raportare a finitului la infinit.

Argumentele din perspectiva medierii aduc cu sine în scolastică paradigma greco-arabă, pentru care cerul inteligibil și conținător al speciilor inteligibile asigură coeternitatea lumii cu producătorul ei. A

gândi începutul și sfârșitul din această perspectivă, altfel decât ca o succesiune de corelații între un început și un sfârșit care aparțin intim timpului, este imposibil, iar, în acest caz, problema revine la medierea posibilă între fiecare început și sfârșit.

Dacă toate temele angajează problema medierii, credem că ea putea avea, în schimb, două feluri de a fi înțeleasă. Mai întâi, o înțelegere care vulgariza sensul medierii, dând o consistență autonomă mediatorului: este interpretarea astrologici, dar, în parte, și a lui Siger din Brabant și în general a celor care au dat consistență corporală limitei, confundând cerul sensibil și cel inteligibil. Acesta este un mediator ce nu mediază. În al doilea rând, este cu putință o mediere care este loc de întâlnire între finitudinea lumii și infinitatea lui Dumnezeu. Este o mediere care mediază și ea are în filosofie foarte multe nume, de această dată: este lumea îngerilor, temporali și atemporali totodată; este lumea transparenței rațiunii și a dialogului, este lumea intersubiectivității care constituie subiectul.

13. *Explicația și modelul paradigmelor la Boetius din Dacia*

Revenind la ceea ce mai sus am numit „paradigma criticistă", tratatul *Despre eternitatea lumii* al magistrului Boetius pare a contura încheierea logică a disputei [105]. El are meritul excepțional de a împlini paradigma greco-arabă într-o teorie a paradigmelor științifice, de a face o analiză lucidă a sensului critic al filosofiei, de a oferi soluția unui posibil raport de indiferență între știință și credință. Boetius reia majoritatea argumentelor aduse în dispută, iar tratatul este scris, probabil, în anul 1276, când pozițiile fuseseră deja precizate. Dintre toate luările de poziție, magistrul Boetius oferă soluția cea mai elegantă: argumentele *pro* și *contra* eternității lumii aparțin unei raționalități dialectice, adică aceleia pe care o produce dialogul și care conduce la o opinie mai mult sau mai puțin stabilă. Riguros, eternitatea lumii nu poate fi stabilită, fiindcă rațiunea poate aduce argumente — în viziunea lui sunt posibile cel puțin cincisprezece — prin care o afirmă și o infirmă simultan.

Tratatul este construit cu mare abilitate: în primul paragraf, Boetius propune, în aceeași frază laborioasă din *exordium*, șapte motive pentru care merită cercetată problema eternității lumii:

1) este necesară „salvarea" sentinței filosofiei;

2) această sentință nu o contrazice pe cea creștină;

3) această sentință se sprijină pe demonstrații, deci, putem spune, ca are pretențiile unei întemeieri relative (*secundum quid*);

4) credința se sprijină pe miracole, deci, putem spune, ca are pretențiile unei întemeieri absolute (*simpliciter*);

5) concluzia rațiunii este știință, diferită de credință;

6) argumentele ereticilor care susțin teza eternității lumii (probabil, Siger din Brabant) sunt false;

7) filosofia și credința nu se contrazic în problema eternității lumii.

Aceste șapte susțineri ale lui Boetius lămuresc punctul lui de plecare: el vrea să demonstreze o autonomie a rațiunii, vrea să găsească implicit niște limite ale limbajului, dar în același timp vrea să arate că raportul dintre știință și credință nu este nici unul de excluziune, nu este nici unul de incluziune, ci unul de indiferență. Sursa distanțării dintre știință și credință o găsește în diferența dintre conceptul de generare și acela de creație: generarea presupune un subiect preexistent, pe când creația este *ex nihilo*. Dar, o creație *ex nihilo* nu poate fi gândită de nici una dintre științe.

Fizica[106] este străină de creație, pentru că presupozițiile ei includ ideea eternității lumii în mod necesar, având în vedere faptul că generarea individualului este continuă. Fizica devine *paradigmă de cunoaștere*, în care presupozițiile acceptate conștient dirijează sensul cunoașterii științifice. Fizicianul își urmează propriile principii, iar el nu contrazice credința creștină, deoarece el nu se raportează la creatorul lumii naturale. Étienne Tempier va avea în vedere acest aspect atunci când va vorbi despre misiunea filosofului de a fi în *„urmarea lui Cristos — obsequium Christi*" (propoziția 18). Reacția va fi exagerată de Raymundus Lullus care, în tratatul său *Declarația lui Raymundus scrisă în chipul dialogului*, cap. 90[107], spune: *„Naturalistul trebuie, prin natura naturată, să cerceteze natura naturantă, deoarece filosofia naturală este subiect și instrument în vederea filosofiei supranaturale, astfel încât el să aibă o cunoaștere prin efect cu privire la cauza primă*".

Matematicianul, în sensul antic și medieval, este cel care — după vechea taxonomie a științelor — se ocupă de aritmetică, geometrie, de muzică și de astronomie. Știința cerului — de vreme ce este vorba de un cer sensibil/inteligibil — nu poate ține de fizică, ci de o știință a unor realități ideale, cum era matematica. Dacă pentru fizician era nevoie ca lumea să fie eternă, pentru matematician (în principal, astronom) ideea este *indiferentă:* cerul, fie că este creat de o voință, fie

că este coetern cu o cauză necesară, are aceleași caracteristici, între care se impune lipsa unui principiu intern de autodistrugere.

Este metafizicianul identic cu teologul? Acest micro-sistem al științelor formulat implicit de Boetius acoperă întreaga lui ontologie scalară, astfel încât toate științele care descriu realitatea ar trebui să se încadreze în una dintre aceste științe. În fond, teologului îi revine știința primului principiu în sine. Credem că *metafizicianul* lui Boetius este cu totul diferit de teolog, din două motive: mai întâi, metafizicianul are ca obiect pe Dumnezeu în măsura în care este cauză suficientă a lumii celeste și sublunare, fără a cerceta în sine această cauză primă sub aspectul ei de cauză voluntară. Metafizicianul înțelege creația cel mult ca pe o acțiune necesară și nu voluntară. Apoi, fizicianul, matematicianul și metafizicianul cercetează „părți" ale ființei (paragraful 6) astfel încât ei sunt fragmente care compun chipul filosofului, străin de teolog și concurent al lui.

Filosofia este în chip fundamental critică, în sensul în care ea stabilește limitele limbajului său la spațiul argumentabilului și denunță *„închipuirile intelectului"*. Imaginea creată de paragraful 6, de o stranie și onestă luciditate, dă un sens critic filosofiei: ea este mereu în raport cu ceva *(secundum quid)*, iar această calitate, am spune, o deosebește de orice fel de afirmații absolute *(simpliciter)*. Filosofia este un mod de existență foarte clar, lipsit de conotațiile vagului: filosoful este dator să lămurească spațiul științei, adică spațiul a ceea ce nu se rostește în chip absolut, ci în raport cu ceva anume, ca ipoteză de lucru.

Rămâne, în acest caz, nelămurit un aspect: dacă Boetius din Dacia a formulat atât de clar principiul autonomiei științelor, împreună cu raportul lor de independență față de credință, de ce a fost el acuzat de o teorie a dublului adevăr? El susținea că știința și credința nu se contrazic, ci eternitatea lumii e doar o ipoteză de lucru pentru știință.

14. *Problema dublului adevăr. O reinterpretare*

Dincolo de analiza filologică a problemei dublului adevăr (care poate da un răspuns numai la întrebarea „Teza adevărului rațiunii opus adevărului credinței este reală sau este o invenție a teologilor menită să-i încurce pe filosofii averroiști?"), credem că problema are conotații mai adânci.

Ideea plecase de la Maimonide, pentru care eternitatea lumii nu contrazicea posibilitatea demonstrării existenței lui Dumnezeu[108]. În anul 1270, în *Despre unitatea intelectului*..., Sf. Toma lansează ideea că averroiștii ar susține absurda teză a unui adevăr dublu: *„Este și mai grav ceea ce ei spun pe urmă: «conchid prin rațiune cu necesitate asupra faptului că intelectul este unul ca număr; fără șovăială susțin prin credință opusul»*"[109]. Este foarte probabil faptul că averroiștii se apără împotriva acuzației, fiindcă Roger Bacon declară într-o lucrare contemporană lor, vorbind despre Siger din Brabant: *„Ei pălesc atunci când aduc în dispută eroarea lui, spunând că prin filosofie nu se poate spune altminteri și nici prin rațiune nu se poate obține altceva, ci numai <ceea ce rezultă> prin credință". Dar ei mint asemenea celor mai ordinari eretici"*[110]. Formularea acuzației se va găsi mai întâi, într-o formă camuflată, în documentul de la 1 aprilie 1272 care interzicea Facultății de Arte să mai dispute probleme contrare credinței creștine, pentru ca scrisoarea lui Étienne Tempier să dea o descriere clară a dublului adevăr: *„Ei spun că unele lucruri sunt adevărate potrivit filosofiei, dar nu și potrivit credinței catolice, ca și cum ar putea exista două adevăruri contrarii"*. În raport cu magistrul Boetius, este o evidentă exagerare. În plus, atât Étienne Gilson, Bruno Nardi, Borbély Gábor, cât și Alain de Libera[111] atestă faptul că în textele averroiste nu se găsește nici o mențiune a tezei dublului adevăr, care pare a fi — în opinia lui Alain de Libera — o cursă doctrinară întinsă de Sf. Toma din Aquino averroismului, apoi preluată și condamnată de Étienne Tempier. Unii autori au fost totuși de părere că Boetius din Dacia ar fi susținut totuși o asemenea teorie, între care și editorul textului *Despre eternitatea lumii*, Sajó Géza[112], sau M. de Joos, împotriva cărora se îndreaptă articolul lui Roland Hissette[113]. Există așadar, pe de o parte, o interpretare care susține că teza dublului adevăr este o invenție a teologilor, alta care susține că ea a aparținut cu adevărat averroismului latin.

O observație făcută de Gilson, reluată apoi de Hissette[114], ne poate conduce pe firul unei reinterpretări: tratatul magistrului Boetius este în deplin acord cu concluziile Sf. Toma din Aquino, dar se deosebește de el în ceea ce privește faptul că magistrul nu gândește opoziția dintre teologie și filosofie, ca între două științe cu un discurs complementar dar cu o structură analogică, ci pe aceea dintre filosofie și credință *(fides)*, între care nu se poate realiza o opoziție, deoarece ele nu se află pe același plan, de vreme ce filosofia operează cu adevăruri întemeiate

într-un sistem axiomatic, pe când credința nu se slujește de demonstrații, ci de miracole. Raportul lor nu este doar de excluziune, ci chiar de indiferență. Alain de Libera este de părere că adevărul științei se constituie în sens relativ *(secundum quid)* pe când cel al credinței în sens absolut *(simpliciter)*[115], astfel că cele două adevăruri nu pot fi opuse[116]. Aceasta ar însemna că teoria adevărului dublu este un mit, deoarece Boetius din Dacia a vrut să spună cu totul altceva decât prezintă replica lui Tempier, care mai degrabă oferă istoriei filosofiei un mit decât un fapt real.

De fapt, credem că forțele implicate în conflict sunt și mai adânci. Dacă pentru Boetius din Dacia *teologia nu este o știință*, deoarece ea nu are un obiect de studiu disputabil și nu face decât să realizeze un amestec între susținerile credinței și cele ale științei, este evident că el nu putea profesa o doctrină schizofrenă a unor adevăruri contradictorii. Dar, pe de altă parte, nu îi putem acuza de rea-voință nici pe Sf. Toma, pe Étienne Tempier sau pe Raymundus Lullus[117], deoarece pentru aceștia trei teologia exista ca știință. Ori, acest lucru îi face pe ei *să vadă* realmente în poziția magistrului Boetius un adevăr dublu, deoarece adevărul *simpliciter* al credinței devine, în acest caz, adevărul *secundum quid* al teologiei, concurent celorlalte științe. Acest mod de a înțelege problema nu urmărește neapărat să facă „dreptate" taberelor opuse, ci să arate faptul că la baza conflictului stă de fapt problema temei originare a gândirii: ființa lucrurilor sau, dimpotrivă, Dumnezeul transcendenței? De o parte ontologia, de cealaltă teologia. Ontologia nu contrazice credința pentru că nu întreține un dialog cu credința, dar raportul dintre ontologie și teologie este unul de excluziune, deoarece cele presupun fundamente diferite ale realității. Din acest motiv, „monstrul teoretic"[118] al dublului adevăr este de fapt rezultatul unei ontoteologii, care duce la echivocul termenului de ființă aplicat lumii și lui Dumnezeu[119].

Cu această interpretare, putem încadra problema dublului adevăr în istoria ontoteologiei altfel decât ca un mit fals, ci mai degrabă ca o problemă reală care generează dificultăți cât timp credința pretinde să devină știință. Pentru Tempier, dar mai ales pentru magiștrii franciscani, idealul anselmian al unei credințe care caută înțelegerea *(fides quaerens intellectum)* rămâne punctul de atac, dar și de neînțelegere, al poziției averroiste. Pentru Sf. Anselm, cu două sute de ani înainte de conflictul parizian, idealul acesta fusese dirijat către o demonstrare rațională a existenței lui Dumnezeu, iar știința argumentativă a

Sf. Anselm era rodul unei experiențe de dialog cu Dumnezeu însuși[120]. În cazul lui Boetius, metafizicianul se raportează la existența lui Dumnezeu fără a lua în seamă faptul că el este un Dumnezeu viu, ci îl consideră doar o cauză necesară a lumii. Este, în acest caz, credința un tip de raționalitate? Sf. Anselm ar răspunde afirmativ, Boetius din Dacia răspunde negativ, iar din accepțiile diferite acordate termenului *ratio*, au fiecare dintre ei dreptate: pentru unul credința este un *a priori* al științei despre Dumnezeu, iar pentru celălalt știința revine la un sistem de presupoziții care explică gradele realului.

15. *Criza temei medierii în lista condamnărilor lui Étienne Tempier*

Problema pe care o dezvoltă fiecare în parte dintre tipurile de argumente dezvoltate în polemica eternității lumii este aceea a medierii între finit și infinit. În anul 1277, episcopul Parisului, împreună cu cei 16 teologi și *„alți bărbați prudenți"* au fost de părere că progresia temei medierii în teologia creștină este periculoasă și ca trebuie eliminată. Într-un sens, așa cum vom vedea mai jos, ei aveau în mod cert dreptate, fiindcă exista și o vulgarizare a medierii (atunci când, de fapt, medierea nu mai mediază, ci doar se inter-pune într-o relație); dar, în plus, lista condamnărilor atrăgea după sine o remodelare a imaginii despre lume și cer mult mai ușor compatibilă cu revoluția cosmologică a secolelor viitoare decât cu modelul lumii *Almagestei* lui Ptolemeu. Pe de altă parte, polemica dusă de creștinismul lui Tempier cu problema mediatorului este, în parte, absurdă, de vreme ce stă în esența doctrinei creștine ideea unei medieri între Dumnezeu și om.

Grupul de 219 teze nu au o coerență internă, în sensul în care multe dintre ele se contrazic reciproc, ceea ce demonstrează faptul că sursele lor de proveniență erau diferite. Regăsim între ele, dezordonat, lista celor 13 propoziții condamnate la 1270. Regăsim uneori propoziții întregi din tratatele lui Siger din Brabant sau Boetius din Dacia, altele cărora nu le mai cunoaștem originea, dar la care nici averroiștii latini nu ar fi subscris. Alte propoziții îl privesc în mod direct pe Sf. Toma din Aquino, câteva dintre ele pe Roger Bacon, iar altele sunt susțineri indirecte ale tezelor lui Henri din Gand[121].

F. van Steenberghen descrie astfel structura documentului[122]: *„Étienne Tempier a reunit o comisie de șaisprezece teologi (între care și Henri din Gand) care s-au dedat unei anchete pripite și incoerente;*

în mai puțin de trei săptămâni, scrierile suspecte au fost puricate, fiecare dintre membri fiind, fără îndoială, însărcinat cu o parte din muncă; propozițiile extrase din aceste scrieri au fost alăturate de-a valma, într-o frumoasă dezordine, fără nici un efort de organizare sau de unificare, până la a nu mai evita repetițiile, și nici măcar contradicțiile din acest syllabus de 219 articole". Semnificația documentului este relevantă în primul rând pentru istoria filosofiei, pentru că sintetizează o paradigmă, de la formele ei subtile până la cele vulgare, condamnând-o.

Termenul „condamnare" nu trebuie înțeles în felul unei poliții a gândirii: atmosfera extrem de tolerantă a Universității pariziene, întotdeauna în opoziție instituțională față de episcopia Parisului, îngăduia mult mai mult decât o doctrină oficială ar fi permis vreodată. Facultatea de Arte avea însă o concurență mult mai profundă cu Facultatea de Teologie, care implica extrem de multe aspecte, de la privilegii ale studenților până la adoptarea unui model al științelor în care să dețină supremația filosofia sau, respectiv, teologia. Este certă moartea tragică a lui Siger din Brabant, ucis la Orvieto de un călugăr fanatic, dar în același timp este la fel de cert faptul că edictul lui Tempier avea incidență numai asupra teritoriului episcopiei, fără ca papalitatea să accepte vreodată extinderea ei, ceea ce explică supraviețuirea averroismului latin la Padova și mai ales la Bologna timp de câteva sute ani.

Există, totuși, câteva teze fundamentale cu care polemizează documentul. Mai întâi, ceea ce am numit mai sus „medierea care nu mediază" este reprezentată prin raportul de determinare dintre planete și intelect[123], ca și prin teza că Dumnezeu nu ar cunoaște nimic în afara sa (într-o formă atenuată ideea apăruse deja în condamnarea din 1270, când se interzisese ideea că Dumnezeu nu cunoaște singularele)[124]. Este, de altfel, un mod de înțelegere vulgarizat al paradigmei greco-arabe însăși, iar gestul de eliminare a acestei interpretări este binevenit. De fapt, acest raport de determinare este contrazis de propoziția nr. 30, care susține că sufletele raționale au fost create fără intermediul mișcării celeste, ceea ce asigură liberul-arbitru. Apoi, o serie de propoziții reprezintă ceea ce am numit mai sus „medierea care mediază", oferind un rol inteligențelor intermediare între Dumnezeu și lume și o inteligibilitate implicită lumii și lui Dumnezeu[125]. Unele teze prezintă problema unității intelectului[126], iar altele teza eternității lumii[127]. Sunt apoi, fără a trece în revistă toate temele angajate, alte câteva teme importante, cum ar fi: mișcarea și crearea cerului[128], raportul dintre cerul sensibil și cel inteligibil[129] etc.

La fel de acut pare conflictul în spațiul eticii. Averroismul condamnat susține o preeminență (naturală și nu imperativă) a rațiunii în raport cu voința, întrucât existența cerului-intelect ca formă a subiectului generic aduce cu sine un primat al raționalului asupra realului. În plus, virtuțile morale nu mai aparțin în mod *a priori* săracului (ceea ce contrazice, în bună parte, morala creștină). De fapt, teza era îndreptată contra franciscanilor de către reprezentanții unei intelectualități urbane pentru care sărăcia nu avea nici un motiv de a reprezenta o virtute în sine.

În plus, documentul lui Tempier poate primi o lectură diferită de polemica ideilor, și anume — așa cum o face atât J. le Goff cât și Alain de Libera[130] — o lectură sociologică prin care poate fi înțeleasă concurența dintre teolog și intelectual, idealurile intelectualului universitar, cu o directă implicație asupra teoriei dublului adevăr. Acei *artistae* (adică studioșii Facultății de Arte, profesori și studenți, numiți în document cu un termen comun — *studentes* — în fapt personaje urbane cuprinse în febra unui mod de existență în care ei trebuiau să convingă orașul de utilitatea produsului muncii lor, apreciază J. le Goff[131]) aduceau cu sine o concurență monahismului creștin. A existat, spune Alain de Libera[132], o luptă între călugăr și intelectual la sfârșitul secolului al XIII-lea, ca lider de opinie al Universității.

Idealurile intelectuale averroiste pot fi citite în documentul lui Tempier ori de câte ori vine vorba despre filosofie. Dintre toate, cea mai importantă propoziție, care prezintă în chip evident concurența dintre cele două „tabere", este propoziția nr. 40: *„Că nu există o stare mai strălucită decât cultivarea filosofiei"*. Ea are o legătură cu teza cerului-intelect: dacă a filosofa înseamnă, după riguroasa definiție a lui Boetius din Dacia, a analiza prin argumente numai ceea ce este disputabil astfel, iar exercițiul gândirii este unul implicit celest, atunci meditația asupra unității intelectului, asupra eternității lumii, asupra cerului-mediator este de fapt starea cea mai strălucită a omului, adică acolo unde gândirea revine la sursa sa primă, descoperind obiectul său propriu, sub aspectul conceptului universal, anume cerul[133].

Dar care este coerența imaginii despre lume a documentului lui Étienne Tempier? Dacă respingem tezele averroiste, este deschis drumul conceptualismului și nominalismului: dacă nu mai există cerul-intelect, atunci nici speciile inteligibile nu mai au un „loc". În plus, modelul ontologic propus tacit de Tempier este deja un drum deschis spre destituirea universului ptolemaic, adecvat de fapt paradigmei ontologice greco-arabe.

16. *Ontologie și cosmologie*

Pentru știința modernă, problematica cerului sensibil a trecut de la matematică la fizică. Acest fapt a avut loc fiindcă tratarea comună a cerului sensibil și a celui inteligibil a dispărut, iar cauza principală a acestui fapt, în istoria ontologiei, a fost criza universitară pariziană a anilor 1270–1277, tot așa cum cauza principală, în plan cosmologic, a fost revoluția lui Copernic, Galilei, Newton. Cronologic, schimbarea în ontologie precedă schimbarea în cosmologie, dar împlinirea carteziană a schimbării ontologice (prin centrarea filosofiei pe problematica subiectului) o urmează pe cea cosmologică. Este cu putință ca, la nivel de mentalitate, aceste evenimente să aibă o anumită înlănțuire cauzală, fără a putea să decidem cu necesitate un asemenea raport. Dincolo de posibilitatea acestei relații, rămâne constatarea schimbării înseși, cu întrebările care survin în mod normal: dispariția cerului sensibil o antrenează și pe aceea a celui inteligibil? Dacă nu, cum a supraviețuit cel inteligibil?

17. *Încheiere. Cerul ca obiect al filosofiei*

„În rotirea astrelor ei au văzut o mișcare ideală; în același timp mișcare și stare pe loc. (...) În sfârșit, orice mișcare este o formă a temporalității; singură, mișcarea în cerc, revenirea la același punct, exprimă ceva din atemporal. (...) În felul acesta, cercul devenea pentru ei simbolul, recunoscut ori nu, al soluției posibile pentru aporiile filosofiei"[134]

Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*

Am încercat să prezentăm în cele de mai sus istoria unui conflict care a răscolit centrul vieții universitare europene din secolul al XIII-lea. Acest conflict, purtat asupra raportului dintre Dumnezeu și lume, a tematizat medierea dintre aceste realități, luând ca ocazie a reflecției întrebarea „Este lumea eternă?". Soluțiile aduse sunt împlinite, din punct de vedere logic, de tratatul lui Boetius din Dacia, în care propozițiile care păreau contradictorii își găsesc rezolvarea într-un sistem al științelor.

Polemica în jurul eternității lumii va continua cu Raymundus Lullus, apoi cu Durandus de Saint Pourcain și, ceva mai târziu, cu

Francisco Suarez, care sunt, din punct de vedere istoric, posteriori tensiunilor anilor 1270–1277.

Însă edictul lui Tempier pune capăt, de fapt, receptării necritice a unei paradigme care oferise filosofiei câteva teme „grele": există o diferență mediatoare între lume și Dumnezeu, ea poate fi înțeleasă sensibil și/sau inteligibil, ea conține speciile inteligibile ale existenței sublunare, ea poate fi interpretată ca sursă a cunoașterii intelectuale (sau, în sens radical, ca autor al ei), ea este în analogie cu sufletul uman, ea are în comun cu sufletul o mișcare care presupune revenirea identicului, ea este intenționalitatea care preformează obiectul cunoașterii, iar aceasta este mișcarea circulară. Această realitate era, în paradigma greco-arabă, cerul.

„Încheierea" disputei în jurul eternității lumii în paradigma „criticistă" demonstrează faptul că granițele temporalității sunt și granițele gândirii: a gândi începutul absolut este cu neputință, tot așa cum întemeierea gândirii este doar paradigmatică.

„Episoadele" acestei dispute invită, în alt sens, la o meditație asupra sensului instituției universitare, născută la începutul secolului al XIII-lea și organizată conform unei opțiuni teoretice oscilante: este cu putință „o reducere a artelor la teologie" (cum vroia Sf. Bonaventura, într-un opuscul al său[135]) sau, dimpotrivă, filosoful se ocupă de ființă, lăsând științelor compartimentele ale filosofiei, cum spunea Boetius din Dacia? De răspunsul la această întrebare depindea, implicit, organizarea Universității (este știut că, sub conducerea lui Siger din Brabant, Facultatea de Arte se separă de Universitate pentru scurt timp, în anul 1272, pentru a-și putea susține propriile teze). În concepție averroistă, de fapt, Universitatea nu este altceva decât un spațiu al intelectului unic, a cărui existență ei o susțineau.

Supraviețuirea temei cerului în tratatul lui Boetius este exemplară: el nu mai reface un model al lumii care asigură inerent eternitatea ei, ci el spune că eternitatea lumii este ipoteza de lucru a tuturor celor care sunt datori să opereze cu concepte raționale (corespondente intelectuale ale speciilor inteligibile celeste) și să se supună regulilor dialogului. „Cerul" lui Boetius din Dacia este doar inteligibil, guvernat doar de regulile disputei: el este însăși paradigma științifică în genere, care ține atât de suflet, cât și de valoarea obiectivă a disputei, și pentru care există întotdeauna un set de propoziții a căror valoare de adevăr este în mod esențial ipoteză de lucru. Mai mult, filosofia operează cu concepte în sensul în care ea caută cerul fiecărui lucru. Universul limbajului,

permițându-ne metafora, este unul celest, astfel încât, dacă tema filosofici este — și pentru magistrul Boetius — ființa, ceea ce caută filosofia în ființă este întotdeauna medierea, fie ea între ființă și ființare (ca diferență ontologică), fie între concepte (ca teorie a logicii), fie în problema constituirii sensului (ca cerc hermeneutic). Experiența pariziană a anilor 1270–1277 deschide un câmp imens pentru filosofia europeană, cu temele propuse de ea. Ea lasă în urmă un ideal al cerului inteligibil care va fi revalorificat sub forma dialogului și a încrederii în raționalitate. Cerul pare a fi, în acest caz, obiect al filosofici, iar a medita înseamnă a propune ca temă medierea. Cel puțin într-o lume în care confuzia dintre cerul inteligibil și cerul sensibil, așa cum susținea cu grație Platon, mai poate genera păsări.

Alexander Baumgarten

NOTE

[1] Acest text a fost prezentat la Seminarul de filosofie cu tema „*Despre cer*" din Valea Lăpușului, ediția a III-a, 4–20 iulie 1998.

[2] Această listă se găsește în *The Reaction of the Universities and Theological Authorities to Aristotelian Science and Natural Philosophy*, în *A Source Book in Mediaeval Science*, edited by Ed. Grant, Harvard Univ. Press, 1974, pp. 36–52.

[3] Pentru o descriere a parcursului istoric mai completă, cf. *Tabelul cronologic*.

[4] Lucrarea lui Marsilio di Padova, *Defensor Pacis*, este una dintre primele forme de teoric liberală ale culturii europene, pledând pentru o separare în politică a rațiunii de credință.

[5] Cf. Luca Bianchi, *L'errore di Aristotele — la polemica contro l'eternita del mondo*, Florența, 1984.

[6] Rezumarea extrem de sumară de mai jos a câtorva dintre punctele principale ale platonismului și aristotelismului în privința temei circularității nu reprezintă o expunere exhaustivă a acestei teme, ci urmărim numai conturarea determinațiilor conceptului *intermediarității*, așa cum el se conturează în opiniile lui Platon și ale lui Aristotel în ceea ce privește problema eternității lumii. Acesta este motivul pentru care nu avem de gând să discutăm unitatea lumii platonice din perspectiva doctrinei sufletului lumii (cf., pentru aceasta, de ex., J. Moreau, *L'âme du monde — de Platon aux Stoïciens*, ed. Belles Lettres, Paris, 1939, cap. I, paragrafele 21–24) și nici teza aristotelică a anteriorității actului față de potență din perspectiva aplicării sale în analiza temporalității, în definirea omului ca animal social sau în teoria cunoasterii, ci numai din perspectiva legăturii pe care această teză o stabilește între lumea celestă și lumea sublunară (cf., pentru restul, Pierre Aubenque, *Problema ființei la Aristotel*, ed. Teora, 1998, cap. *Actul neîncheiat*, pp. 363–355).

[7] Toate pasajele care urmează din dialogul *Timaios* sunt citate după Platon, *Opere*, vol. VII, Ed. Științifică și Enciclopedică, București, 1993, trad. Cătălin Partenie, pp. 142–155.

[8] Cf. *Legile*, 897d–898a: „...*vom zice că mișcările și revoluțiile cerului și ale tuturor corpurilor cerești sunt de o natură asemenea cu a mișcărilor, revoluțiilor și a raționamentelor inteligenței*..." (trad. Ștefan Bezdechi, în Platon, *Legile*, ed. Iri, București, 1995, p. 306).

[9] Cf. Rémy Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Presses Universitaires de France, 1982, pp. 51–55.

[10] Pe tot parcursul acestui studiu, folosim cuvântul *intelect* pentru a desemna grecescul νοῦς și latinul *intellectus*, fără legătură cu sensul modern al intelectului (*Verstand*). Tradus în terminologia modernă, am fi putut spune pentru *intellectus*, poate, mai degrabă, *spirit*, dar preferăm *intelect* pentru a realiza apropierea dintre problema eternității lumii și aceea a tezei unității intelectului.

[11] Trecând peste Aristotel, urmașul direct al lui Platon va fi Filon din Alexandria (cf. *De mundi opificio*, în M. Gierens, *Controversia de mundi aeternitate*, Romae, Pont. Universitatis Gregorianae, 1933, pp. 26–32), care va considera, în tratatul său *Despre zidirea lumii*, că inteligibilele invizibile sunt eterne, în vreme ce vizibilele create au și ele parte de eternitate prin materia care stă la dispoziție în chip etern (numită de latini *materia praeiacente*).

[12] Cf. *Despre suflet*, 406a 2–4.

[13] Cf. *Metafizica*, 1049b3–1050a 34.

[14] Cf. *Despre suflet*, 412b 5–6.

[15] Expresia apare des la Aristotel, cf., pentru Cartea a IX-a *Metafizicii*, de ex., 1044a 36, unde Aristotel numește cu această expresie cauza formală a realității.

[16] Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 357 sqq.

[17] Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 346: „*dezbaterea asupra anteriorității potenței sau, respectiva actului* – ... – *este o falsă dezbatere. Actul și potența sunt co-originare, ele nu sunt decât extazeale mișcării*".

[18] Cf. *Metafizica*, 1050b 6 sqq., tradus în acest volum.

[19] Cf. *Meteorologice*, I, 339a 21–32, tradus în acest volum

[20] Cf. Virgil Ciomoș, *Ho pote on sau omonimia clipei (III)*, în *Studia Universitatis Babeș-Bolyai – Philosophia*, 1/1993, p. 71: „*Tot ceea ce este în cer presupune o materie sensibilă, care determină finitudinea timpului și a mișcării sublunare. Corpurile eterice sunt, însă, deasupra tuturor lucrurilor sensibile. Este oare, prin aceasta, mișcarea lor intelectuală? Nu, de vreme ce o vedem cu ochii! Și totuși, nici doar sensibilă nu este*".

[21] Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, pp. 267–268: „*Materia este aceea care face inteligibilul obscur și îl degradează până la sensibil; invers, imaterialitatea sferelor cerești este cea care asigură apercepția lor într-un act spiritual care, ontologic, este anterior distincției dintre simțuri și intelect*".

[22] Cf. *Despre cer*, I, 278b 10–21, tradus în acest volum.

[23] Cf., de ex., *Despre suflet*, 412a 5 sqq.

[24] Deși el corespunde, cum vom vedea spre finalul acestui studiu, intelectului posibil ca loc al ideilor (cf. Aristotel, *De anima*, 429a 27–28).

[25] Cf. *Fizica*, 194b 13–15, sau *Despre generarea animalelor*, II, 736b 27–737a 1, ultimul tradus în acest volum.

[26] Aspectul circular al timpului aristotelic este dat de structura clipei ca diferență între anterior și posterior. Timpul este circular și în sensul că el urmează mișcarea stelelor, pare să sugereze Filosoful în *Fizica*, 223b 29: („*timpul însuși pare să fie un anume cerc*").

[27] Cf. întreg fragmentul tradus în acest volum din *Fizica*, VIII, 9, 251a 9–252a 4, iar pentru analiza raportului dintre clipă și eternitate, cf. Virgil Ciomoș, *op. cit.*, p. 78, sqq.

[28] Cf. Virgil Ciomoș, *op. cit.*, p. 71–73.

[29] „*Et ista quaestio nunquam potuit dilucidari mihi, nisi post magnus tempus; et quicquid scripsi de tempore secutus sum expositoribus, sed hic non. Si tempus non sequitur aliquem motum existentem extra animam, ..., quomodo igitur dicit Aristoteles post, ipsum sequi motum corporis coelestis...? Etiam si sequitur motum corporis coelestis, continga ut caecus nonpercipiat tempus, quia nunquampercipit motum coeli*" (cf. Averroes, *Comm. in Physicam, Lib. IV, comm. 98*). Textul este citat de Auguste Mansion în *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux*, în *Revue philosophique de Louvain*, XXXVI, p. 281.

[30] Este ușor de înțeles de ce ideea existenței unui prim motor al timpului nu intră în contradicție cu ideea infinității timpului: primul motor este „*prim*" în cele trei sensuri ale anteriorității actului față de potență. El este prim în mod intuitiv după substanță și după concept, iar după timp anterioritatea se explică prin circularitatea clipei, care leagă timpul de eternitate.

[31] Tezele vor fi dezvoltate și predate Evului Mediu latin de două tratate importante ale neoplatonismului, anume *Elementa theologiae* al lui Proclos (cf., de ex., ediția lui Jean Trouillard, 1962, mai ales propozițiile 1–2, iar pentru doctrina Unului imparticipabil, cf. propozițiile 23, 27, 38–39 etc.), dar și celebra compilație arabă din secolul al VIII-lea, care are ca punct de plecare textul lui Proclos, anume *Cartea despre cauze* (*Liber de Causis*, cf., de ex., ediția lui Pierre Magnard, Bruno Pinchard, Jean-Luc Solère, Olivier Boulnois, *La demeure de l'être – étude et traduction du Liber de Causis*, Philologie et Mercure, Paris, 1990).

[32] Cf. *Despre numele divine*, III, 9.

[33] Acesta reprezintă un punct de contradicție între Platon și Plotin, fiindcă în *Timaios* se presupusese că există o coincidență între centrul sufletului și centrul corpului lumii (cf. *Tim.*, 36c).

[34] „*A fugi în afara lumii*" înseamnă a regăsi un aspect al sufletului care nu este din această lume,care scapă influenței astrelor,care nu este empiric și care estemai degrabă un eu supraceleșt. Nu este locul potrivit în această scurtă reconstrucție a problemei eternității lumii pentru o dezvoltare a temei subiectului dublu la Plotin, continuată ulterior de Averroes,dar trebuie spus că pentru Plotin sensul ieșirii din această lume este explicația numeroaselor paradoxuri din *Enneade*: fericirea nu are structură temporală, dar ea poate crește în timp (*Enn.*, I, 4), eu-l supraceleșt nu este responsabil de ceeace se petrece în sublunar, dar noi înșinesuntemautorii actelor noastre (*Enn.*, I, 1), zeul trebuie imitat pentru a atinge virtutea, dar zeul etern nu are virtute (*Enn.*, I, 2), imaginația empirică este pieritoare, dar sufletul individual este nemuritor, grație existenței adouă tipuri de imaginații (*Enn.*, IV, 3, 31).

[35] Element subtil al cărui sens ascendent indică pentru Plotin apartenența lui la lumea celestă, focul este etern fiindcă el nu consumă nimic pentru a arde, ci arde de la sine. Imaginea acestei naturi ignee va juca un rol important în teologia corpusului areopagitic (cf., de ex., *Despre numele divine*, II, 8).

[36] Cf. *Enn.*, III, 7, 4, fragment tradus în acest volum.

[37] Emile Bréhier notează (cf. *Ennéades*, ed. Belles Lettres, Paris, 1924, vol. II, p. 7) faptul că *„eternitatea speciilor, înteleasă ca probă a eternitatii lumii, este o probă special desfășurată de peripateticul Critolaos (cf. Philon,* De aeternitate mundi, *II) al cărui argument este vizat de Plotin*".

[38] Problema intelectului ca intermediar este descrisă în fragmentul tradus de noi, în acest volum, din *Enneade*, V, 1, 6.

[39] Pentru o foarte bună prezentare a raporturilor dintre gândirea Părinților Bisericii creștine și neoplatonism, asupra căreia nu insistăm în acest studiu, se poate consulta articolul lui R. Arnou, *Platonisme des Pères*, în Vacant-Maginnot, *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 12b, 2348–2358.

[40] Cf. Aurelius Augustinus, *Vom Gottesstaat*, vol. I, *Buch I bis 10*, Dunndruck-Ausgabe DTV Klassik, eingeleitet und kommentiert von Karl Adresen, p. 620.

[41] Cf. *Confesiuni*, XI, 30, fragmentul tradus în acest volum.

[42] Cf. *Despre cetatea lui Dumnezeu*, XI, 4, fragmentul tradus în acest volum. Evident, acest „argument" nu este propriu-zis un argument, și el va fi de altminteri respins, în tratatul său, de Sf. Toma din Aquino.

[43] Una dintre luările de poziție semnificative ale veacului al VII-lea, Ioan Damaschinul, cel care va scrie *De fide orthodoxa*, model pentru *Sentințele* lui Petru Lombardul și pentru viitoarele *Summae* teologice, va încerca să asimileze tradiției creștine problema cerului, admițând distincția dintre lumea sublunară și cea celestă, dar subminând-o prin susținerea faptului că lumea celestă este supusă coruperii, precum și faptul că ea este inteligibilă sau inteligentă în mai mare grad decât restul creaturii. Din *ontologică*, distincția rămâne în parte *angelologică* (în sensul în care cerul rămâne totuși *locus angelorum*), dar mai ales cosmologică (cf. *De fide orthodoxa*, I, 6, sau în traducere românească în *Dogmatica*, I, 6, editura Scripta, București, 1993, p. 51, traducere de pr. D. Fecioru).

[44] Cf. *Confesiuni*, XI, 23, în care este citat un fragment din *Iosua*, 10, 12, unde planetele își opresc cursul, pentru ca ele să nu aducă noaptea peste bătălia lui Iosua.

[45] Cf. *Confesiuni*, XII, 2, 9 etc.

[46] Cf. Sancti Augustini *De Genesi ad Litteram*, V, 5, 16, în *Patrologia latina*, vol. 34, coll. 326: *„In principio fecit Deus caelum et terram, secundum materiae quamdam, ut ita dicam, formabilitatem quae consequenter verbo eius formanda fuerat, praecedens formationem suam non tempore sed origine*".

[47] Cf. Étienne Gilson, *Filosofia în Evul Mediu*, ed. Humanitas, București, 1995, pp. 82–83. Știm că Filopon a scris un tratat *Despre eternitatea lumii împotriva lui Proclos*, pe care, din nefericire, nu l-am avut la dispoziție în alcătuirea culegerii prezente.

[48] Cf. *Geneza*, I, 28.

[49] El a fost cunoscut mai ales printr-un comentariu la *Despre suflet* al lui Aristotel, tradus de Guillaume de Moerbeke, în anul 1268, fragmentar, însă Moerbeke tradusese

întreg Comentariul la Cartea a III-a, esențial disputei în jurul unității intelectului (cf. E. Grant, *op. cit.*, p. 41).

[50] Cf. Luca Bianchi, *op. cit.*, p. 142 sqq.

[51] Cf. *infra*, paragraful 11.

[52] Pentru Alkindi, cf. în limba română É. Gilson, *op. cit.*, p 321, Remus Rus, *Istoria filosofiei islamice*, Editura Enciclopedică, București, 1994, pp. 87–108.

[53] Argumentele lui Alkindi sunt prezentate pe larg în lucrarea *Despre filosofia primă*, care nu a fost tradusă în limba latină, iar acesta este motivul pentru care ele interesează în mai mică măsură studiul de față, întrucât lucrarea nu a ajuns să influențeze direct disputele secolului al XIII-lea (pentru această lucrare, cf. Remus Rus, *op. cit.*, pp. 94–97).

[54] Cf. *Summa theologiae*, I-a pars, Q. 53, art. 3, dar mai ales *De tempore*, un scurt tratat provenit probabil din școala tomistă, care în secolul trecut încă figura între lucrările Sf. Toma.

[55] Cf. É. Gilson, *op. cit.*, pp. 320–322, R. Rus, *op. cit.*, pp. 47–78, dar mai ales Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, ed. Seuil, Paris, 1991, p. 112 sqq.

[56] Cf. Alain de Libera, *op. cit.*, cap. *„L'héritage oubliée"*.

[57] Cu excepția, între alte lucrări, a *Metafizicii* sale, amplu citată de Sf. Toma din Aquino în tratatul *Despre unitatea intelectului contra averroiștilor*, paragralul 117

[58] Cf. *Metafizica*, VIII, 9, tradus în acest volum.

[59] Cf. *Despre cer și lume*, IV, tradus în acest volum.

[60] Cf. Henri Corbin, *Paradoxul monoteismului*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, p. 151, trad. Janina Ianoși. Totuși, un fapt rămâne în neconcordanță cu fragmentul avicennian din *Metafizica*: Henri Corbin (*op. cit.*, p. 150) expune triada procesiunii avicenniene în ordinea inteligență–esență–suflet, iar fragmentul nostru ar corespunde cu o triadă de tip: suflet–esență–inteligență.

[61] Cf. É. Gilson, *op. cit.*, pp. 403–432, despre alianța realizată de franciscani între augustinism și avicennism.

[62] Cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 330.

[63] Pentru o explicație mai cuprinzătoare, cf. nota aferentă titlului lucrării lui Averroes.

[64] Cf. Aristotel, *Fizica*, III, 5; sau *Metafizica*, X, 10, 1066b 11 sqq

[65] Cf. expunerea largă a argumentului în Pierre Duhem, *Mediaeval Cosmology*, Ed. The University of Chicago Press, 1985, trad. by Roger Ariew, p. 10, nota 9

[66] Cf. *infra*, paragraful 10.

[67] Cf. É. Gilson, *op. cit.*, p. 341 sqq., dar și Avencebroli *Fons Vitae* in latine translatum ab Ioanne Hispanico et Dominici Gundissalini, Munster, 1892.

[68] Deși fragmentul citat este destul de ambiguu, Avencebrol nu pare să admită eternitatea lumii, formația sa teologică iudaică punând un accent puternic pe modelul său cosmologic neoplatonizant.

[69] Cf. *De anima*, 412b 3–5.

[70] Cf. *De anima*, 412b 6–7.

[71] Cf. *De anima*, 413b 25, 415a 10, 429a 10 sqq., dar și excelenta expunere a teoriei aristotelice a sufletului din *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor*, cap. I, a Sf. Toma din Aquino (cf. *supra*).

[72] Cf. *De anima*, 430a 20.

[73] Cf. *De anima*, 430a13.

[74] Cf. *De anima*, 430a 23–25.

[75] Ca și la Aristotel, cf. *De anima*, 428a 23–30.

[76] Cf. Averroes, *In De anima Commentarium*, 139a, ed. Venetiis, 1562.

[77] Cf. Octave Hamelin, *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs*, Paris, Librairie Philosophique Jean Vrin, p. 64.

[78] Cf. Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului împotriva averroiștilor, împreună cu fragmentele corespondente din Aristotel și Siger din Brabant*, editura Decalog, Satu Mare, 1997.

[79] Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima, Quaestio 9*. Dacă există un singur intelect în toți oamenii, în Sf. Toma din Aquino, *op. cit.*, p. 78.

[80] Cf. Aristotel, *Despre suflet*, II, 2, 414a 25.

[81] Cf. S. Bonaventurae *In Librum Sententiarium*, II, distinctio I, pars I, articulus I, quaestio 2, *ad oppositum*, 5: *„Impossibile est infinita simul esse. Sed si mundus est aeternus sine principio, cum non sit sine homine — propter hominem enim sunt quodam modo omnia — et homo duret finito tempore: ergo infiniti homines fuerunt. Sed quot animae fuerunt, tot sunt, quia sunt formae incorruptibiles: ergo infinitae animae sunt. Si tu dicas propter hoc quod circulatio est in animabus, vel quod una anima est in omnibus hominibus, primum est error in philosophia, quia, ut vult Philosophus*, «proprius actus est in propria materia»: *ergo non potest anima, quae fuit perfectio unius, esse perfectio alterius, etiam secundum Philosophum. Secundum etiam magis est erroneum, quia multo minus una est anima omnium*".

[82] Sf. Bonaventura va replica în termeni duri la adresa tezelor greco-arabe, accentuând pe coerența lor doctrinară: *„Există trei erori în științe, care distrug Sfânta Scriptură și credința creștină și întreaga înțelepciune; una dintre ele este împotriva cauzei de a fi, alta contra rațiunii înțelegerii, iar cea de-a treia contra ordinii vieții. Eroarea împotriva cauzei de a fi privește eternitatea lumii, adică a considera că lumea este eternă. Eroarea împotriva rațiunii înțelegerii se referă la necesitatea fatală, ca, de exemplu, a considera că toate lucrurile se întâmplă dintr-o necesitate fatală. Cea de-a treia se referă la intelectul uman, ca, de pildă, a considera că există un singur intelect în toți oamenii. Aceste erori sunt anunțate în Apocalipsă în numărul numelui fiarei. Acolo se spune că ea a avut un nume al cărui număr era șase sute șaizeci și șase, care este un număr ciclic. Cei ce susțin prima teză se sprijină pe circularitatea mișcării și a timpului, cei ce susțin a doua teză se sprijină pe mișcarea stelelor, iar cei din ultimul caz pe existența unei inteligențe unice, spunând că ea intră și iese din corp. Toate acestea sunt false. Cea dintâi eroare se respinge prin ceea ce scrie în Vechiul Testament: La început, Dumnezeu a creat cerurile și pământul*" (*De septem donis spiritus sancti*, collatio VIII, 16 — în ediția Quarrachi, textul apare în vol. V la p. 497).

[83] *„Care sunt forțele în act? La extrema stângă, în sânul Facultății de Arte, partida turbulentă și dinamică a aristotelismului radical, sub conducerea lui Siger din Brabant și a lui Boetius din Dacia. La extrema dreaptă, Facultatea de Teologie cvasi-completă, seculari și franciscani; aș numi această a doua grupă, partidul teologilor conservatori. În centru, la mijloc între cele două grupe extreme, Toma din Aquino, în principiu singur, dar înconjurat de un cerc de discipoli*" (F. van Steenberghen, *La philosophie au XIII-ème*

siècle, 1966, p. 383). Explicația lui Steenberghen poate fi modificată prin câteva mărunte observații: Sf.Toma nu este chiar „singur", alături de el fiind Albert cel Mare, apoi un întreg val de simpatie din partea studenților Facultății de Arte (cf. Jacques le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane, 1994, p. 130), apoi poziția doctrinară oarecum independentă și destul de apropiată tomismului a lui Boetius din Dacia, cu toate că, așa cum vom vedea, pentru Boetius din Dacia, teologia nici măcar nu este știință.

[84] Cf. Bernardo Bazán, *Introduction*, în Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. Louvain-Paris, 1972, p. 78.

[85] Ipoteza pe care o lansăm aici (cf. și nota aferentă din tratatul lui Siger, cap. 4, *ad secundum dicendum*) este că modelul circularității lumii atribuit stoicilor de către Nemesius Emesenus (cf. *Patrologia greacă*, vol. 40) care figurează de altfel în ediția baronului Ioannes von Arnim (cf. *Veterum fragmenta stoicorum*, vol. II, fragm. 625) și care a circulat și în Evul Mediu, fiind citat în 1270 de Sf. Toma din Aquino frecvent în *Despre unitatea intelectului...*, a putut fi consultată de Siger din Brabant, întrucât pasajele sunt extrem de asemănătoare, iar Étienne Tempier, la propoziția nr. 6, condamnă exact această idee, fiind o dovadă destul de largă a circulației ei (textul se află la nota aferentă propoziției nr. 6 a lui Tempier).

[86] Pentru o amplă prezentare a opiniei lui Siger din Brabant asupra universalului, cf. Alain de Libera, *La querelle des universaux — de Platon à la fin du Moyen Age*, ed. Seuil, Paris, 1996, pp. 220–228.

[87] Cf. Themistius, *In De anima Commentarium*, III, 5, ed. G. Verbeke, p. 130, pe care de altminteri îl preia cu o lecțiune eronată, astfel că în loc de *„conceptele sunt universalele ce pot fi științe (scibilia)"*, el a citit *„conceptele sunt similare (similia) universalelor"*, lucru observat deja de A. de Libera, *op. cit.*, p. 223

[88] Cf. Bernardo Bazán, *op. cit.*, 126.

[89] Cf. Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 14, ed. B. Bazán, p. 48: *„Dico ergo quod ad intelligere nostrum requiritur receptio intelligibilium abstractorum universalium cum factione eorum et etiam abstractio eorumdem, cum prius fuerunt intentiones imaginatae. Duo prima, scilicet receptio intelligibilium cum fatione eorum, ista dico sufficere ad naturam intellectus in se; sed tertium, scilicet abstractio intelligibilium, cum prius fuerunt intentiones imaginatae, requiritur propter continuitatem intellectus nobiscum"*.

[90] Cf. Maimonide, *Le guide des égarés* suivi du *Traité des huit chapitres*, ed. Verdier, Paris, 1979, parteaa II, cap. 13, 16, 17 etc.

[91] Cf. Albertus Magnus, fragmentul tradus în acest volum.

[92] Alberti Magni *De XV problematibus* în *Opera*, vol. XVII/1, edidit Bernhardus Geyer, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorf, 1975, pp. 31–44.

[93] Cf. Albertus Magnus, *Fizica*, VIII, 1, 14: *„Cel care crede că Aristotel a fost un zeu, acela ar trebui să creadă și că el nu s-a înșelat niciodată. Dar dacă însă el crede că Aristotel a fost un om, atunci fără îndoială că el putea să se înșele, asemeni nouă" (Qui credit Aristotelem fuisse Deum, ille debet credere quod numquam erravit. Si autem credit ipsum esse hominem, tunc procul dubio errare potuit sicut et nos.)*

[94] Cf. Sf. Toma din Aquino, *op. cit.*, p. 45. Această „strategie" este larg analizată în traducerea franceză a lui Alain de Libera, *Saint Thomas — Contre Averroes*, GF-Flammarion, Paris, 1994, cf. *Introduction*.

[95] Și în celelalte lucrări ale sale Sf. Toma va susține imposibilitatea demonstrării creației: în comentariul la *Cartea Sentințelor* a lui Petru Lombardul, II, d. I., q. I, a. 5, în *Summa contra Gentiles*, II, 17–18, unde polemizează cu ideea creației înțelese ca schimbare și cu ideea creației *abaeterno*, sau în *De potentia*, q. 3, a. 13. Ușor diferită de cele din tratatul *Despre eternitatea lumii* este poziția lui formulată în comentariul la *Despre cer* (comm. nr. 64, citat în Luca Bianchi, *op. cit.*, p. 79): *„Nu spunem, potrivit credinței catolice, că totuși a existat dintotdeauna, deși spunem că el urmează să fie întotdeauna. Acest lucru nu este împotriva demonstrației lui Aristotel propusă aici: căci noi nu spunem că cerul a început să fie printr-o generare, ci printr-un eflux din principiul prim, de la care se desăvârșește ființa întreagă a lucrurilor, așa cum spuseseră și filosofii. De aceia însă noi ne deosebim, fiindcă ei cred că Dumnezeu a produs cerul coetern cu el, pe când noi susținem că cerul a fost creat de Dumnezeu întoată substanța sa la un anumit început determinat al timpului"*.

[96] Cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Monologion*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1998, capitolul VIII, p. 29.

[97] Cf. Luca Bianchi, *op. cit.*, p. 155.

[98] Cf. S. Bonaventurae *In Liber Sententiarum*, II, dist. I, p. I, a. I, q. 2, în *Opera omnia*, ed. Quaracchi, 1885, pp. 19–24.

[99] Cf. nota aferentă la argumentul lui Algazel, împreună cu pasajul deja citat din Sf. Bonaventura.

[100] Cf. comentariul la *Fizica* lui Aristotel, 223b 21: *„Rezultă așadar că timpul măsoară și numără mișcarea circulară primă, iar prin ea se măsoară toate celelalte mișcări. De aceea există un timp unic, din pricina unității mișcării prime..."* — *„Sic igitur patet quod tempus mensurat et numerat primum motum circularem et per eum mensurat omnes alios motus. Unde est unum tempus tantum propter unitatem primi motus..."* (citat în Auguste Mansion, *op. cit.*, p. 306).

[101] Cf. Sancti Bonaventurae *Breviloquium*, II, I, în ediția Quaracchi, vol. V, p. 219: *„excluditur error ponentium Deum produxisse inferiores creaturas per ministerium intelligentiarum"* — *„este exclusă eroarea celor care consideră că Dumnezeu a produs creaturile inferioare cu ajutorul inteligențelor"*.

[102] Pentru Henri din Gand, cf., în limba română, Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 395 sqq.

[103] Pentru distincția, la Avicenna și apoi la Henri din Gand, dintre *esse essentiae* și *esse existentiae*, cf. Olivier Boulnois, *Introduction*, în Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1988, pp. 23–24.

[104] R. Macken, *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand*, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXVIII, pp. 210–272.

[105] Evident, ea nu se va încheia, fiindcă vor urma, succesiv, tratatele în tema eternității lumii ale lui Raymundus Lullus, John Peckham, și mult mai târziu, Francisco Suarez. Dar tratatul lui Boetius este, cronologic, scris înaintea condamnărilor și, logic, încheie tema eternității lumii printr-o teorie a cunoașterii științifice, devenind un precursor al conceptului modern de paradigmă.

[106] Paragraful 7.

[107] Cf. *Declaratio Raymundi super modum dialogi edita*, ediderunt M. Pereira et Th. Pindl-Buchel, Paris, 1989, p. 339: *„Naturalis philosophus per naturam naturatam*

investigare debet natura naturantem, cum philosophia naturalis sit subiectum et instrumentum ad cognoscendumphilosophia supranaturalem, ut de prima causa notitia habet per effectum".

[108] Cf. Mainonide, *Le guide des égarés*, I, 71, ed. Verdier, 1979, pp. 178–179.

[109] Cf. Sf. Toma din Aquino, *Despre unitatea intelectului contra averroiştilor*, ed. Decalog,Satu Mare, 1997, paragraful 123, p. 73.

[110] Cf. Roger Bacon, *Communis naturalium*, I, 1, p. ed. R. Steele, p. 286, citat în R. Macken, *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand* — Recherches de théologie ancienne et médiévale, XXXVIII, 1971, p. 217): „*Palliant ergo errorem suum quando arctantur, dicentes quod per philosophiam non potest aliter dici, nec per rationem potest haberi aliud sed per solam fidem. Sed mentiuntur tamquam vilissimi haeretici*". (Verbul *arcto, āre*, mai puţin obişnuit în limba latină, însemna în limba latină medievală „*a preda artele liberale*" — cf. Albert Blaise, *Lexicon latinitatis Medii Aevi*, ed. Brepols, 1975, p. 72.)

[111] Cf. É. Gilson, *Boèce de Dacie et la double vérité*, Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Age, XXX, 1955, p. 81, sau Bruno Nardi, *Saggi sull' aristotelismo padovano dal secolo XIV al XVI*, Sansoni, Firenze, 1958, sau Borbély Gábor, în Aquinói Szent Tamás, *Az értelem egysége*, telyes gondozott szöveg, forditotta, a kötetet szerkesztette és a kommentárokat írta Borbély Gábor, Ikon Kiadó, Budapest, 1993, p. 97, sau Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, ed. Seuil, Paris, 1991, cap. *Le mythe de la double vérité*

[112] Cf. *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie, texte inédit avec une introduction critique par Géza Sajó*, Akadémia Könyvkiadó, Budapest, 1954, p. 71 sqq.

[113] Cf. M. de Joos, *L'actualité de Boèce de Dacie*, în *Dialogue*, 6 (1967–1968, pp. 527–538) cu care polemizează Roland Hisette, *Note critique sur le* De aeternitate mundi *de Boèce de Dacie — À propos d'une interpretation récente*, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. XL, Louvain, 1973, pp. 209–217.

[114] Cf Étienne Gilson, *op. cit.*, p. 89, R. Hisette, *op. cit.*, pp. 212–214.

[115] Ideea distincţiei dintre adevărurile *secundum quid* şi adevărurile *simpliciter* se regăseşte în Aristotel, *Respingerile sofistice*, 25 (180a-b).

[116] Cf. Alain de Libera, *op. cit.*, p. 128 sqq.

[117] Un adevărat „erou" al denunţării dublului adevăr (cf. lucrările sale *Declaratio Raymundi super modum dialogi editam*, sau *Liber de errorum Averrois* etc.).

[118] Expresia este a lui A. de Libera (*op. cit.*, p. 128): „<Tempier> a disimulat un pericol redutabil într-o primejdie absurdă, deoarece a închis demersul ipotetico-deductiv al teologului evreu (Maimonide — n.n.) în monstrul teoretic al celor două adevăruri contrarii pe care nici un aristotelician nu le-ar fi putut accepta". Tezei lui Alain de Libera trebuie să-i adăugăm doar faptul că rădăcina acestei teme se găseşte în proiectul ontoteologiei.

[119] Puţinele ieşiri posibile, gândite deja în epocă, sunt teoria tomistă a analogiei şi teoria scotistă a univocităţii fiinţei, provenite din dificultatea punerii pe acelaşi plan a temei fiinţei în genere şi a fiinţei divine.

[120] Cf. Sf. Anselm din Canterbury, *Proslogion*, ed. Biblioteca Apostrof, Cluj, 1996, *Introducerea* şi *Capitolul I*.

[121] Cf., de ex., propoziţia 53, care nu lăsa posibilitatea interpretării creaţiei ca schimbare, cum făcea Henri din Gand.

[122] *Op. cit.*, pp. 483–484.

[123] Propozițiile 13, 14, 74, 106, 132, 133, 161, 162.

[124] Propoziția 3: *„Ca Dumnezeu nu cunoaște altele în afara sa"*. Pentru sursa platonică a problemei, cf. nota aferentă propoziției.

[125] Propozițiile 22, 30, 38, 43, 63, 65, 84, 190, 195.

[126] Propozițiile 32, 104, 110, 118, 120, 121, 123, 187.

[127] Propozițiile 9, 52, 98, 101, 107, 205, dar mai ales propoziția 87: *„Ca lumea este eternă în ceea ce privește toate speciile cuprinse în ea"*, care arată felul în care tezele averroiste aveau coerență la nivelul tezei eternității speciei, care implica atât eternitatea lumii, cât și unitatea intelectului.

[128] Propozițiile 49, 58, 89, 212, 213.

[129] Propozițiile 92, 94, 95, 102.

[130] Cf. J. le Goff, *Intelectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane, București, 1994, Alain de Libera, *Penser au Moyen Age*, ed. Seuil, Paris, 1991.

[131] Cf. J. le Goff, *op. cit.*, p. 106 sqq.

[132] Cf. Alain de Libera, *op. cit.*, cap. *Sexe et loisir*.

[133] Alain de Libera (*op. cit.*, p. 190 sqq.) discută grupul de propoziții care privesc libertinajul sexual asociat cu intelectualul averroist. A. de Libera este de părere că este vorba de o mișcare de diversiune a franciscanilor menită să compromită idealul intelectual averroist. Propozițiile, luate din tratatul *Despre iubire* al lui André de Chapelain (cf. nota aferentă, în scrisoarea de condamnare), ar fi străine de idealul averroist, care este acela al ascezei intelectuale și al realizării prin cunoaștere a binelui suprem (pentru care virtutea supremă este *magnanimitas*), ideal sintetizat în tratatul lui Boetius din Dacia, *Despre binele suprem sau despre viața filosofului*.

[134] Constantin Noica, *Devenirea întru ființă*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, p. 13.

[135] Cf. Sf. Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam*, în *Opera omnia*, ed. Quarrachi, vol. V, pp. 319–325.

BIBLIOGRAFIE*

I. Ediţii ale principalelor lucrări scolastice dedicate polemicii:

1. **Alexander din Hales** (1170/80–1245), *Quaestio de duratione mundi*, în *Summa theologica*, ed. Quaracchi, 1924–1948
2. **Albert cel Mare** (1193–1280), *De quindecim problematibus*, V, edidit Bernhardus Geyer, în *Alberti Magni De quindecim problematibus, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorf*, 1975, pp. 37–38
3. **Sf. Toma din Aquino** (1225–1274), *De aeternitate mundi contra murmurantes*, în *Opera omnia*, vol. III, curante Roberto Busa, S.J., Stuttgart-Bad-Canstadt, 1980, p. 591
4. **Sf. Bonaventura** (1221–1274), *Commentarium in Libros Sententiarum Petri Lombardi*, II, Disputatio 1, pars 1, articulus 1, quaestio 2
5. **Arlotto da Prato** (?–1285), *De aeternitate mundi quaestio disputata*
6. **Ioannes Peckham** (1235–1292), *De aeternitate mundi quaestiones disputata*, edidit Argerami, O., „Patristica et Mediaevalia", I, pp. 82–100, 1975
7. **Petrus Tartaretus** (1225–1276), *Quaestio de aeternitate mundi*, edidit Argerami, O., „Patristica et Mediaevalia", II, pp. 74–84, 1981
8. **Boetius din Dacia**, *Tractatus de aeternitate mundi, editio altera auctoritate codicum manu revisa et emendata*, edidit Sajó Géza, Berlin, Walter de Gruyter et Co., 1964
9. **Siger din Brabant** (? –1284), *De aeternitate mundi*, în Siger de Brabant, *Quaestiones in tertium De anima — De anima intellectiva — De aeternitate mundi*, ed. Bernardo Bazán, Paris-Louvain, pp. 113–136 (*Philosophes Médiévaux*, XIII)
10. **Henri din Gand,** *Quaestiones Quodlibetales, Quaestio 7, Utrum creatura potuit esse ab aeterno; Quaestio 8, utrum repugnet creaturae fuisse ab aeterno*, în R. Macken, anexă la *La temporalité*

radicale de la créature selon Henri de Gand, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XXXVIII, pp. 210–272

11. **Eustatius din Arras** (1225–1291), *De aeternitate*
12. **Iacobus de Viterbo** (1255–1308), *De mundi aeternitate secundum fidem catholicam*
13. **Raymundus Lullus** (? –1316), *Tractatus de aeternitate*
14. **Hervé Nedellec** — (*alias* Herveus Natalis; ?–1323), *Tractatus de aeternitate mundi*
15. **Guillaume de Peyre de Godin** (1260–1326), *Contra aeternitatem mundi***

II. Exegeza problemei eternității lumii:

1. **Baeumker, Cl.**, *Ewigkeit der Welt bei Plato*, Philosophie Monatshefte XXIII, Heidelberg, 1887
2. **Baudry, J.**, *Le problème de l'origine et de l'éternité du monde dans la philosophie grecque de Platon à l'ère chrétienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1931
3. **Behler, E.**, *Die Ewigkeit der Welt. Problemgeschichtliche Untersuchungen zu den Kontroversen um Weltanfang und Weltunendlichkeit im Mittelalter*, München–Paderborn–Wien, 1965
4. **Bianchi, Luca**, *L'errore di Aristotele — La polemica contro l'eternita del mondo nel XIII secolo*, La nuova Italia editrice, Florența, 1984 (cu o excelentă bibliografie)
5. *Controversia de aeternitate mundi – textus antiquorum et scolasticorum*, collegit M. Gierens, S. J., Romae, 1933
6. **Dales, R. C.**, *Maimonides and Boethius of Dacia on the Eternity of the World*, în *The New Scolasticism*, LVI, pp. 306–319, 1982
7. **De Blic, J.**, *Les arguments de Saint Augustin contre l'éternité du monde*, în *Mélanges de Sciences Religieuses*, II, pp. 33–44
8. **Grant, Edward**, *Planets, Stars and Orbs, The Medieval Cosmos, 1200–1687*, Cambridge University Press, 1994, pp. 63–82
9. **Guitton, Jean**, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, 1933
10. **Guttmann, M.**, *Das religionsphilosophische System der Mutakallimun nach dem Bericht des Maimonides*, Leipzig, 1885
11. **Jolivet, Régis**, *Aristote et la notion de création*, în *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, XII (1930), 1–50

12. **Krause, Joseph,** *Quomodo Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit,* Braunsberg, 1891
13. **Krišovlian, Hadrianus**, *Controversia doctrinalis inter magistros franciscanos et Sigerum de Brabant,* în *Collectanea franciscana,* 27 (1957), pp. 137–188
14. **Leisegang, H.**, *Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus,* Münster, 1913
15. **Macken, R.**, *La temporalité radicale de la créature selon Henri de Gand,* în *Recherches de théologie ancienne et médiévale,* XXXVIII, pp. 210–272, 1971
16. **Mansion, S.**, *La théorie aristotélicienne du temps chez les péripatéticiens médiévaux,* în *Revue philosophique de Louvain,* XXXVI, pp. 275–307, 1934
17. **Pinborg, J.,** *Zur Philosophie des Boethius de Dacia. Ein Überblick,* în *Studia mediewistyczne,* 15, 1974, pp. 165–185
18. **Renan, Ernest,** *Averroes et l'averroïsme;* Paris, 1869
19. **Van Steenberghen, F.,** *La philosophie au XIII-ème siècle,* cap. *Boèce de Dacie,* Louvain-Paris, 1966
20. **Tresmontant, Claude,** *Création et commencement. Le problème de l'éternité du monde,* în *La métaphysique du christianisme et la crise du XIII-ème siècle,* éd. du Seuil, Paris, 1964, pp. 216–254
21. **Wolfson, H. A.,** *Patristic Arguments against the Eternity of the World,* în *Harvard Theological Revue,* LIX, pp. 351–367, 1966
22. **Yamamoto, B.,** *De temporis habitudine ad creationem iuxta S. Bonaventurae,* Tokyo, 1957
23. **Zeller, Eduard,** *Über die Lehre des Aristoteles, von der Ewigkeit der Welt,* în *Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin,* 1878, p. 109 sqq.

III. Exegeza problemei „dublului adevăr":

1. **Bukowski, T. P., Dumoulin, B.**, *L'influence de Thomas d'Aquin sur Boèce de Dacie,* în *Revue des sciences philosophiques et théologiques,* 57, 1973, pp. 627–631
2. **Fioravanti, G.**, *Scientia, fides, theologia in Boezio di Dacia,* în *Atti della Academia delle Scienze di Torino,* 1970, pp. 525–632
3. **Gilson, Étienne,** *Boèce de Dacie et la double vérité,* în *Archives d'Histoire doctrinaires et littéraires du Moyen Age,* XXII, pp. 81–99, 1955

4. **Gregory, T.**, *Discussioni sulla „doppia verità"*, în *Cultura e scuola*, 1962, pp. 99–106
5. **Hisette, Roland,** *Note critique sur le De aeternitate mundi de Boèce de Dacie. À propos d'une interprétation récente* în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, XL, pp. 208–217, 1973
6. **Joos, E.,** *L'actualité de Boèce de Dacie*, în *Dialogue* 6, 1967–1968, pp. 527–538
7. **Michaud-Quantin, P.**, *La double vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie*, în *Theoria* 22, 1956, pp. 167–184
8. **Maurer, A.**, *Boetius of Dacia and the double trouth*, în *Mediaeval Studies* 17 (1955), pp. 235–239
9. **Sajó Géza**, *Boethius de Dacia und seine philosophische Bedeutung*, în *Miscellanea Mediaevalia*, II, pp. 454–463
10. **Sassen, F.,** *Boethius van Dacie en de dubble waarheid*, în *Studia catholica*, 30 (1955), pp. 266–268
11. **Schrodter, H.,** *Boethius von Dacien und die Autonomie des Wissens. Ein Fund und seine Bedeutung*, în *Theologie und Philosophie*, 47, 1972, 16–35
12. **Van Steenberghen, F.,** *Une légende tenace: la théorie de la double vérité, Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, LVIII, pp. 267–287, 1970
13. **Van Steenberghen, F.,** *Nouvelles recherches sur Siger de Brabant et son école*, în *Revue philosophique de Louvain*, 54 (1956), pp. 137–147
14. **Wilpert, P.,** *Boethius von Dacien — die Autonomie des Philosophen*, în *Beiträge zum Berufsbewusstsein des mittelalterlichen Menschen (Miscellanea Mediaevalia)*, Berlin, 1964, pp. 135–152

IV. Ediții, traduceri și exegeze ale condamnărilor din anul 1277:

1. *Chartularium Universitatis Parisiensis* (Heinrich Denifle-Émile Chatelain), Paris, 4 vol., 1889–1897, în vol. I, pp. 543–555
2. *Translation of the Condemnation of 1277* Ernest L. Fortin, Peter D. O'Neill, în Ralph Lerner and Muhsin Mahdi, eds., *Mediaeval Political Philosophy: A Sourcebook*, New York, Free Press of Glencoe, 1963, pp. 337–354

3. **Dondaine, A.**, *Catalogue de dissensions doctrinales entre les Maîtres Parisiens de la fin du XIII-ème siècle*, în *Revue de théologie ancienne et médiévale*, X, 374–394, 1938
4. **Gilson, Étienne**, *Filosofia în Evul Mediu*, editura Humanitas, 1995, trad. de Ileana Stănescu, în cap. *Filosofia în secolul al XIII-lea*, pp. 514–525
5. **Grant, Edward,** *The Reaction of the Universities and Theological Authorities to Aristotelian Science and Natural Philosophy*, în *A Source Book in Mediaeval Science*, edited by E. Grant, Harvard Univ. Press, 1974, p. 52
6. **Hisette, Roland,** *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Publications Universitaires de Louvain, 1977
7. **Hisette, Roland,** *Étienne Tempier et ses condamnations*, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, nr. 47/1980, pp. 231–270
8. **Libera, Alain de,** *Penser au Moyen Age*, éd. du Seuil, Paris, 1991
9. **Le Goff, Jacques,** *Intelectualii în Evul Mediu*, ed. Meridiane, București, trad. Nicolae Ghimpețeanu, cap. *Secolul al XIII-lea. Maturitatea și problemele ei*, pp. 123–132
10. **Steenberghen, F. van,** *Siger de Brabant et ses condamnations de l'aristotélisme hétérodoxe le 7 mars 1277*, în *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, LXIV, 1978, pp. 63–74
11. **Weber, E. H.,** *La controverse de 1270 à l'Université de Paris et son retentissement sur la pensée de Saint Thomas d'Aquin*, ed. Vrin, Paris, 1970
12. **Weber, E. H.,** *L'homme en discussion à l'Université de Paris en 1270*, ed. Vrin, Paris, 1970
13. **Wippel, J. F.,** *The condamnations of 1270 and 1277 at Paris*, în *Journal of Mediaeval and Renaissance Studies*, VII, pp. 169–201, 1977
14. **Wielock, R.,** *Le ms. Paris Nat. lat. 16096 et la condamnations du 7 mars 1277*, în *Revue de théologie ancienne et médiévale*, XLVIII, pp. 227–237, 1981

* Am realizat această bibliografie din volumele și articolele consultate în problema eternității lumii și în problema crizei universitare a secolului al XIII-lea, precum și din volume și articole pe care nu le-am avut la dispoziție, dar de existența cărora am aflat prin intermediul celor dintâi. Pe cele din urmă le-am adăugat fiind convins de utilitatea unei informații complete pentru un studiu mai norocos dotat bibliografic.

** Existența ultimelor cinci tratate este semnalată de Sajó Géza în prima ediție a sa la tratatul lui Boetius din Dacia (Budapesta, 1956, cf. *Nota introductivă*).

INDEX TERMINORUM

INDEX NOMINUM